Geschichte
der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Fünfter Band.

Fichte und seine Vorgänger.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1869.

Vorrede.

Als ich vor acht Jahren die beiden Bände über Kant herausgab, erklärte ich in der Vorrede, daß meine Geschichte der neuern Philosophie damit abschließen und die Entwicklung der nachkantischen Philosophie in einem besonderen Werke dargestellt werden solle. Es waren äußere von mir bezeichnete Gründe, die damals einen solchen Abschluß nöthig machten. In der Zwischenzeit ist die Muße, die ich von meinem akademischen Beruf für die schriftstellerischen Arbeiten erübrigen kann, so sehr mit neu zu bearbeitenden Auflagen beschäftigt gewesen, daß ich nicht eher vermocht habe, den Gegenstand selbst weiterzuführen. Nun habe ich mich entschlossen, das neue Werk, welches bis auf die Gegenwart herabreichen soll, von dem bisherigen nicht zu trennen, vielmehr als dessen Fortsetzung erscheinen zu lassen und nach derselben Methode mit gleicher Ausführlichkeit zu bearbeiten. Nach welcher inneren Anordnung des Stoffs diese Bearbeitung geschieht, wird dem Leser gleich aus dem ersten Capitel dieses Bandes einleuchten. Der vorliegende Band umfaßt den ersten Entwicklungsabschnitt der nachkantischen Philosophie, die Vorstufen zur Wissen-

schaftslehre und diese selbst in ihrem ganzen Umfange, das kantisch-fichte'sche Zeitalter oder, wie das Titelblatt sagt: „Fichte und seine Vorgänger". Der Inhalt zerfällt in vier Bücher, von denen die beiden ersten bis zur Wissenschaftslehre reichen, die beiden folgenden das System derselben in seiner Begründung und Ausbildung vollständig umfassen. Das dritte Buch, welches den wichtigsten, schwierigsten und darum auch größten Theil des Ganzen ausmacht, giebt in der genausten Entwicklung das System der Wissenschaftslehre in seiner ursprünglichen, geschichtlich wirksamsten Form.

Nach meinem Plane sollte der ganze Band auf einmal erscheinen, aber um seines Umfanges willen gesondert in zwei Abtheilungen, jede zu zwei Büchern. Dieß würde die Herausgabe etwas über den buchhändlerischen Termin hinaus verzögert haben; daher gebe ich dem Wunsche meines Verlegers nach und lasse den Band, dessen letztes Buch noch nicht ganz vollendet ist, schon jetzt erscheinen in dem (bei weitem größten) Umfange der drei ersten Bücher mit dem Anfange des vierten. Der Rest wird schon in der nächsten Zeit nachfolgen. Amtsgeschäfte unvorhergesehener Art und die gleichzeitige Beschäftigung mit der neuen Auflage meines Kant sind in den letzten Monaten dieser Arbeit in den Weg gekommen und haben deren Vollendung gehindert.

Die deutsche Philosophie nach Kant ist im weitesten Sinne des Worts die Schule Kant's. Will man diesen Begriff enger fassen, so reicht er bis Fichte, der sich innerhalb der kantischen Schule ähnlich zu Kant verhält, als innerhalb der cartesianischen Spinoza zu Descartes. Demgemäß verhält sich auch dieser Band

zu den beiden vorhergehenden ähnlich, als in dem ersten Bande dieses Werks der zweite Theil (der besser der zweite Band hieße) zum ersten.

Nach Kant's Kritik der reinen Vernunft ist das schwierigste Werk unserer Philosophie Fichte's Wissenschaftslehre, ohne deren gründliches Studium, ohne deren völliges Verständniß es unmöglich ist, den folgenden Entwicklungsgang in seinen Aufgaben und Richtungen wirklich zu begreifen, geschichtlich zu erklären, richtig zu beurtheilen. Von hier aus sieht man in den Ursprung der Grundideen Schelling's und Hegel's und zugleich in die Differenz beider; von hier hat man eine deutliche Perspective nach den entgegengesetzten Seiten von Herbart und Schopenhauer; zugleich ist hier der Punkt am hellsten erleuchtet, den Fries zu seiner beständigen Zielscheibe nahm.

Seitdem die Philosophie kritisch geworden ist, bleibt ihre unerschütterliche Aufgabe die Erklärung des wirklichen Bewußtseins und seiner Welt. Setzt man das Princip der Erklärung in die Materie außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von diesem, so führt der Weg durch den mechanischen Causalzusammenhang der materiellen Bewegungserscheinungen, und man kommt hier an einen Punkt, wo es nur dem blöden Auge verborgen bleiben kann, daß der Thatsache der Empfindung und des Bewußtseins gegenüber sich zwischen Bewegung und Vorstellung eine Kluft aufthut, welche die mechanische Erklärungsweise nie überschreitet. Es ist darum berechtigt und nothwendig, den Weg der Erklärung in der entgegengesetzten Richtung zu suchen, den Ausgangspunkt nicht jenseits — sondern im Grunde des Bewußt-

seins selbst zu nehmen und von hier aus nicht die Brücke über die Kluft, sondern den Weg zu entdecken, der tiefer liegt als jene scheinbare Kluft zwischen Materie und Bewußtsein, zwischen Bewegung und Vorstellung. Der Nothwendigkeit eines solchen Princips für die Philosophie war sich Fichte mit der größten Klarheit bewußt in allen ihren Folgerungen; er hat die Aufgabe, die seine Wissenschaftslehre lösen sollte, mit der vollsten Sicherheit ergriffen; er hat den Weg, den er Schritt für Schritt erst erleuchten mußte, bevor er ihn gehen konnte, mit einer solchen methodischen Planmäßigkeit geebnet und unermüdet immer in derselben Richtung mit einer solchen Charakterstärke und Energie des Denkens verfolgt, seiner Sache völlig gewiß und ganz in sie vertieft: daß er für diese Erkenntnißweise der Philosophie, die aus dem Kern des Bewußtseins vordringt in den Kern der Dinge, als das classische Beispiel, als der vorbildliche Ausdruck gelten darf unter den Denkern der Welt.

Vergleiche ich Fichte's Bedeutung mit seiner Anerkennung, so ist das Mißverhältniß hier merkwürdig genug. Zwar mit einer gewissen Art der Anerkennung ist die Welt freigebig gegen ihn gewesen; sie hat seinen Namen populär und berühmt gemacht, und es ist nicht zu fürchten, daß er jemals in Vergessenheit geräth. Die Welt würde diesen Namen behalten, selbst wenn die Philosophen ihn vergessen wollten. Nikolai, dem es am wenigsten zukam, Prophezeiungen zu machen, wollte vorauswissen, daß Fichte im Jahre 1840 vergessen sein würde. Im Jahre 1862 feierte Deutschland Fichte's Jubiläum! Eine andere Art der Anerkennung, als der Ruhm und die Jubelfeste, ist die Er=

kenntniß der wirklichen Bedeutung des Mannes und die richtige Würdigung seines Werks. Ein unverstandener Philosoph ist nicht viel besser als ein vergessener. Und hier möchte ich nicht dafür stehen, daß Nikolai's Weissagung sich in einem sehr großen Umfange erfüllt hat. Er hatte gut weissagen, da er von sich stets auf die anderen schloß und auf die Legionen seiner Art auch mit Recht so schließen durfte. Um den Zeitpunkt zu bestimmen, wo Fichte ein vergessener (d. h. unverstandener) Philosoph sein würde, bedurfte er keiner Jahreszahl; er konnte, wie er auch wirklich gethan hat, ebenso gut das Jahr 1804 nennen als 1840. Es giebt viele, die den Namen Fichte's mit dem Munde ehren und von ihm als einem großen Philosophen reden, obwohl sie ihn im Grunde nicht besser kennen und verstehen als Nikolai. Sie bringen dem Anstande dieses Opfer. Die meisten, denen ein solches Opfer zu schwer fällt, denken und reden noch heute von Fichte, wie einst der seichteste Kopf unserer heruntergekommenen Aufklärerei; sie spaßen über das Ich und Nicht-Ich, wie das Ich alles in sich enthalten solle und darüber in die wunderlichsten Lagen gerathen müsse, und so erfüllen sie ehrlich und würdig in ihrer Person die Gesichte des „Proktophantasmisten"!

Es ist das Schicksal großer und tiefsinniger Denker, daß sie von den Schatten, welche die Zeitalter werfen, oft auf lange verdunkelt und erst im Lichte der Nachwelt wieder entdeckt werden. Aber es ist nicht nöthig, daß jedesmal ein volles Jahrhundert abläuft, wie bei Spinoza, bevor das wahre Verständniß des Philosophen und das richtige Urtheil über seinen Werth anfängt zu tagen. In unserer deutschen Philosophie kann kein Schritt nach

vorwärts geschehen, wenn man nicht sicher ist in den Wegen, die Kant und Fichte gegangen sind; wenn man nicht die Schule der Vernunftkritik und Wissenschaftslehre auf das gründlichste durchgemacht hat und fortfährt, beide auf das gründlichste zu lehren. Die Entwicklung dieser Systeme ist nicht bloß eine Geschichte, sondern zugleich eine lebendige Schule der Philosophie, unentbehrlich jedem, der lernen will zu philosophiren und Philosophie zu verstehen.

Die Versuche zu neuen Systemen, die hie und da in der Gegenwart gemacht werden, geben dafür die schlagende negative Probe; sie sind in demselben Maße flach, unfruchtbar, wirkungslos und auf der Wildbahn herumtappend, als sie sich jene Schule erspart haben und nichts oder nur halbes davon wissen, was in diesem Falle so gut ist als nichts.

Diese improvisirten Systeme ohne ächte, in der Tiefe der geschichtlichen Entwicklung befestigte Grundlage machen den Eindruck der Kartenhäuser, die aufgebaut werden und umfallen. Es geht damit, wie in der gellert'schen Fabel: „das Kind greift nach den bunten Karten, ein Haus zu bauen, fällt ihm ein." Lasse man den Kindern die Karten, aber verschone man mit beiden die Philosophie!

Wenn diese leeren und eitlen Versuche, wie es meistens der Fall ist, ohne alle wirksame Anerkennung bleiben, so ist der Schaden nicht groß und trifft nur den, der in der Zeit, die er dafür aufgewendet, nichts Besseres gethan hat. Der Ausbildung der Philosophie selbst wird freilich auf diesem Wege gar nichts genützt, aber der Bildung, die durch Philosophie gegeben wer-

den soll, wird wenigstens auch kaum geschadet. Es ist für die letztere schlimm, wenn ein grundloses Machwerk, das den Schein eines Systems annimmt, nicht völlig wirkungslos bleibt, sondern unter äußeren Einflüssen und durch die Gunst gewisser Zeitumstände eine Art vorübergehender Geltung gewinnt. Das ist ein Rückschritt in der philosophischen Bildung der Zeit, dieselbe nur von ihrer receptiven Seite betrachtet. Aus dem Kartenhause auf der Tischplatte wird ein Potemkin'sches Dorf an der Straße, das so lange steht, bis die Kaiserin Fortuna vorübergereist ist. Improvisirt man erst die Systeme, so improvisirt man bald auch die Philosophen, denn das Dorf will seine Bewohner haben; statt in die Schule zu gehen, gehen diese speculativen Köpfe nach der Gunst und werden Lehrer der Philosophie, noch bevor sie gezeigt haben, daß sie Schüler waren. Das verdoppelt und verdreifacht die Rückschritte in der philosophischen Ausbildung des Zeitalters, und es giebt vielleicht kein besseres Mittel, diese Bildung gerade von dem Schauplatze, wo sie einheimisch sein sollte, mehr und mehr zu verdrängen. Die verderbliche Wirkung ist so augenscheinlich, daß man sicher sein kann, sie ist auch beabsichtigt.

Der Anblick dieser Dinge ist unerfreulich, und es reizt mich wenig, ihnen entgegenzugehen. Aber ich habe ein Werk begonnen, das herabgeführt sein will bis auf die jüngsten Zeiten.

Jena den 25. September 1868.

Kuno Fischer.

Druckfehler.

Einige Druckfehler, darunter sinnstörende, die ich in der zweiten Auflage der beiden ersten Bände dieses Werks noch bemerkt habe, werde ich zugleich bei dieser Gelegenheit mitberichtigen:

I Band. I Theil.

S. 66 Z. 10 v. o. statt scholastischen lies patristischen

I Band. II Theil.

S. 32 Z. 10 v. u. statt Päbste lies Priester
S. 92 Z. 7 v. u. „ jenes lies jener
S. 101 letzte Zeile der Anmerkung statt 1700 lies 1706
S. 102 Z. 1 v. o. statt characterem in vultu lies characterem reprobationis in vultu
S. 220 Z. 15 v. o. statt an lies in
S. 365 Z. 9 v. u. „ diese lies dieser
S. 514 Z. 6 v. u. „ es ist lies ist es
S. 521 Z. 9 v. o. „ Ideen lies Idee

II Band.

S. 48 Z. 12 v. u. statt Armuth lies Anmuth
S. 136 Z. 12 v. o. „ Karl's V lies des Sohnes Karl's V
S. 160 Z. 11 u. 24 v. o. statt Rechnenmaschine lies Rechenmaschine
S. 246 Z. 5 v. u. statt Ruffino lies Rufinus

V Band.

S. 109 Z. 5 v. u. statt Erkennbarkeit lies Unerkennbarkeit
S. 162 Z. 11 v. u. (Anmerkung) statt 1742 lies 1842

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Die erste Entwicklungsstufe der nachkantischen Philosophie.

Reinhold. Aenesidemus. Maimon. Beck. Jacobi.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Zehntes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zweites Buch.

Fichte's Leben und die erste Periode seiner Philosophie.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Drittes Buch.

Entwicklung der Wissenschaftslehre.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

***

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

Erstes Buch.

Die erste Entwicklungsstufe der nachkantischen Philosophie.

Reinhold. Aenesidemus. Maimon. Beck. Jacobi.

Erstes Capitel.

Der Entwicklungsgang und die Hauptprobleme der nachkantischen Philosophie.

Der Entwicklungsgang der deutschen Philosophie nach Kant ist in dem Umfange seines Gebiets und in der Mannigfaltigkeit seiner Richtungen durch die kantische Lehre bedingt. Wie verschieden, ja entgegengesetzt jene Richtungen unter einander sein mögen, so haben sie in der Abkunft von Kant ihren gemeinschaftlichen Stammbaum und ihre gemeinschaftliche Wurzel, so daß sie sämmtlich für kantische Schulen gelten dürfen, das Wort Schule in seinem freiesten und ausgedehntesten Sinne genommen, der in diesem Falle über den engen Kreis der sogenannten Kantianer weit hinausreicht.

Eine Reihe verschiedenartiger und geschichtlich wirksamer Systeme ist in dem kurzen Lauf weniger Jahrzehnte aus den Bedingungen der kantischen Philosophie hervorgegangen; diese Thatsache beweist, wie fruchtbar und mannigfaltig die Einflüsse, wie tief und umfassend die Anregungen gewesen sind, welche von Seiten der kantischen Kritik der Geist der Philosophie empfangen hat. Vielleicht ist seit den Griechen kein philosophisches Zeitalter so befruchtet und zu großen und schnell fortschreitenden Leistungen so hervorbringend fähig gewesen, als das durch Kant erleuchtete.

Die Bedingungen, von denen stets der geschichtliche Fortgang der Philosophie abhängt, liegen in den Aufgaben, die jedesmal die nächsten Folgen eines großen und umgestaltenden Systems sind. Je geringer die Zahl und je einfacher namentlich die Richtung dieser Aufgaben ist, um so leichter erkennbar zeigt sich die Regelmäßigkeit des Fortschritts. Liegen die Aufgaben in derselben Richtung, sind sie Glieder einer Ordnung, so geht die Geschichte der Philosophie bis zu einer neuen entscheidenden Wendung in gerader Linie vorwärts, und ihr Weg zu diesem Ziele ist in demselben Maße kurz, als die Menge der nächsten zu lösenden Aufgaben gering ist. So verhielt es sich mit dem Entwicklungsgange der Philosophie von Descartes zu Spinoza und Leibniz; ähnlich mit dem Fortschritte von Leibniz und Wolf zu Kant; ähnlich auch mit dem Gange der Erfahrungsphilosophie von Bacon zu Hume.

Anders steht die Sache in dem von Kant abhängigen Zeitalter. Aus der kritischen Philosophie entspringen eine Menge sehr verschiedener Aufgaben, eine Reihe wesentlicher, die Grundlagen der Philosophie betreffender Fragen, die aufgeworfen, untersucht, durchgearbeitet sein wollen und ebendeßhalb entgegengesetzte Stellungen und Richtungen nothwendig machen. Daraus schon erklärt sich der verwickelte und vielgespaltene Entwicklungsgang, den die deutsche Philosophie nach Kant nimmt: diese vielen einander zuwiderlaufenden Richtungen, diese Menge der Gegensätze, die auf jeder Seite wieder in kleinere Gegensätze zerfallen; dieses Durcheinander der Meinungen, Systeme und Schulen, das in der zeitlichen Fortbewegung immer größer wird und heut zu Tage auf den ersten äußeren Anschein fast wie ein Zustand der Verwirrung und des Zerfalls aussieht. Die Verwirrung klärt sich auf, wenn man diese Dinge nicht bloß von außen betrachtet.

Um sich in dem Zustande und Gange der nachkantischen Philosophie bis in ihre heutigen Ergebnisse hinein zurechtzufinden, muß man den Stand der Aufgaben kennen lernen, welche unmittelbar aus den Bedingungen und der Verfassung hervorgehen, in welche Kant die Philosophie gesetzt und in denen er sie hinterlassen hat.

I.

Die Charakteristik der kantischen Lehre.

1. Aufgabe und inductive Lösung.

Um die kantischen Probleme zu verstehen, müssen wir ihren Ursprung ins Auge fassen und das kantische System selbst in seinen Grundzügen entwerfen. Da wir das Lehrgebäude Kant's hier in diesem Werke ausgeführt und in jedem seiner Theile durchsichtig gemacht haben, so darf ich Alles voraussetzen, was zu dem Verständniß der folgenden Charakteristik gehört. Die Frage ist: welche Aufgabe hatte Kant vor sich? Wie hat er sie gelöst? Welche neuen Aufgaben sind durch die kantische Lösung gegeben?

Die Haupt- und Grundfrage, welche Kant aufwarf und die, wenn nicht in ihrem Inhalt, doch, so wie er sie nahm, in ihrer Fassung vollkommen neu war, ging auf die Möglichkeit der menschlichen Erkenntniß. Die Erkenntniß war die zu erklärende Thatsache: die allgemeine und nothwendige d. h. die reine oder metaphysische Erkenntniß der Dinge. Nun ist uns die Thatsache der menschlichen Einsicht in der doppelten Form wissenschaftlicher und sittlicher, theoretischer und praktischer Einsicht gegeben: als reine Erkenntniß der Erfahrungsobjecte (Naturerscheinungen) und der menschlichen Handlungen nach ihren sittlichen Triebfedern. Was daher erklärt werden soll, ist die Thatsache der (erfahrungsmäßigen) Wissenschaft und des sittlichen Bewußtseins.

Wir wissen, mit welcher Genauigkeit und mit welchem Scharfblick Kant diese beiden Thatsachen feststellt, und wie in dieser Feststellung und Berichtigung der „quaestio facti“ die kritische Philosophie ihren neuen Standpunkt ergriffen und die erste ihrer Entdeckungen gemacht haben will.

Dabei beachte man wohl die Art der Lösung. Sie ist durchaus inductiv. Es gilt die Erklärung einer Thatsache: einer solchen Thatsache, die im menschlichen Bewußtsein stattfindet und nur erklärt werden kann aus dem Vermögen der menschlichen Natur. So gewiß die Thatsache der menschlichen Erkenntniß in theoretischer und praktischer Hinsicht ist, so gewiß müssen auch die Bedingungen sein, aus denen allein jene Thatsache folgt; so gewiß müssen die Vermögen existiren, welche allein jene Bedingungen ausmachen; so gewiß muß die menschliche Natur die Vermögen in sich fassen, die allein im Stande sind, jene Thatsache hervorzubringen; und eben so gewiß darf ihr kein Vermögen zukommen, welches die Möglichkeit jener Thatsache aufhebt.

Hier haben wir den einfachsten und deutlichsten Einblick in das ganze Verfahren der kritischen Philosophie: wie sie von der richtig bestimmten Thatsache der menschlichen Erkenntniß ausgeht, durch die Auflösung und Zergliederung dieser Thatsache die Vermögen der menschlichen Natur bestimmt und damit in ihrem Ergebniß nothwendig die Frage entscheidet, was die menschliche Natur ist oder den Inbegriff welcher Vermögen sie ausmacht.

2. Die reine Vernunft und deren Vermögen.

Es sind Vernunftthatsachen, um die es sich handelt. Es sind daher Vernunftvermögen, durch welche allein jene Thatsachen möglich sind. Die Bedingungen sind allemal früher als das Bedingte, sie gehen der Thatsache voraus; so gehen un=

sere Erkenntnißvermögen unserer Erkenntniß, also auch unserer Erfahrung, also auch unseren Erfahrungsobjecten voraus; sie sind selbst kein Erfahrungsobject, sie sind vor allen Erfahrungsobjecten; sie sind, wie Kant sich ausdrückt, „transscendental oder a priori". Mit einem Wort: die Bedingungen, welche die kritische Philosophie entdeckt als die Factoren der menschlichen Erkenntniß, können nichts anderes sein als reine Vernunftvermögen.

Wenn man an die kantische Philosophie die Frage richtet: warum existiren solche Vermögen? wo ist der Beweis? so ist ihre exacte Antwort in jedem Fall diese: „hebe das Vermögen auf und du hast die Möglichkeit aller Erkenntniß, aller Erfahrung aufgehoben. Dieses Vermögen ist die Bedingung, ohne welche die festgestellte Thatsache unserer Erkenntniß unmöglich wäre." Diesen Beweis nennt Kant den transscendentalen oder kritischen. Es ist seine Beweisart. Sie will ebenso zwingend, ebenso unwidersprechlich sein als die Beweise und die Geltung der keppler'schen Gesetze. Hebe diese Gesetze auf, und die Erfahrungsthatsache der Planetenbewegung ist unmöglich.

So viele Bedingungen daher nöthig sind zur Erklärung der Thatsache der menschlichen Erkenntniß, so viele Grundvermögen begreift die menschliche Vernunft in sich; die kritische Philosophie setzt jedes dieser Vermögen als einen Posten auf die Rechnung der reinen Vernunft, unter deren „Haben"; die Summe dieser Posten giebt das Gesammtcapital der menschlichen Vernunft, doch bleibt die Summe selbst zunächst offen, d. h. es wird nicht ausgemacht, wie diese Vernunftvermögen sich zu einem Ganzen vereinigen. Aber diese Frage muß aufgeworfen und gelöst werden, sobald die Kritik alle ihre Einzeluntersuchungen geschlossen hat. Hier gewinnen wir schon die Aussicht auf das Grundproblem,

welches der Vernunftkritik auf dem Fuße nachfolgt, indem es unmittelbar als die nächste Aufgabe aus ihr hervorgeht.

3. Die Mehrheit der theoretischen Grundvermögen.

Die Thatsache der mathematischen Erkenntniß ist festgestellt. Diese Thatsache ist unmöglich, wenn Raum und Zeit Dinge oder Realitäten an sich sind, wenn sie unabhängig von unserer Vorstellung existiren; sie ist unmöglich, wenn Raum und Zeit bloß empirische Anschauungen sind; sie ist nur möglich, wenn sie reine Anschauungen sind. Wäre der Raum etwas an sich, so wäre auch seine unendliche Theilbarkeit an sich gegeben, so müßte jede endliche Größe aus unendlich vielen Theilen bestehen, und das körperliche Dasein wäre unmöglich. Wäre die Zeit etwas an sich, so könnten die Beweggründe unserer Handlungen nicht unabhängig von der Zeit sein, so wäre jeder bedingt durch alle vorhergehenden, und die Freiheit wäre unmöglich. Raum und Zeit sind also reine Anschauungen. Diese Anschauungen stehen demnach fest als Grundvermögen der reinen Vernunft.

Die Thatsache der Erfahrungserkenntniß ist sicher. Diese Thatsache wäre unmöglich ohne verknüpfende Begriffe, die der Erfahrung vorausgehen, d. h. ohne reine Begriffe (Kategorien). Diese Begriffe sind keine Anschauungen; sie sind von den Anschauungen grundverschieden. Es muß also ein von der Anschauung grundverschiedenes Vermögen der Begriffe geben: der reine Verstand. Die Verstandesbegriffe können nichts als verknüpfen. Was sie verknüpfen, muß gegeben sein. Was gegeben ist, muß sinnlicher Natur sein. Darum ist auch nur eine Erkenntniß des Sinnlichen, also keine Erkenntniß des Uebersinnlichen, keine Erkenntniß der Dinge möglich, die uns nicht gegeben sind, die wir nicht sinnlich vorstellen, die unab-

hängig von unserer Vorstellung existiren: keine Erkenntniß der Dinge an sich; daher ist unter unsern Vermögen kein anschauender Verstand (intellectuelle Anschauung), für welchen allein Dinge an sich gegeben und erkennbar sein könnten.

Jedes sinnliche Object ist erkennbar, also vorstellbar, was nicht möglich ist ohne eine geordnete Zusammenfassung und Verknüpfung seiner Theile, welche Verknüpfung selbst wieder voraussetzt, daß wir im Stande sind, Theil für Theil aufzufassen, in jedem Theile, den wir vorstellen, uns alle früheren wiederzuvergegenwärtigen und als dieselben wiederzuerkennen. So ist jede objective Vorstellung selbst bedingt durch die Vermögen der „Apprehension, reproductiven Einbildung und Recognition", wie Kant sie genannt hat.

Kein Object ohne Subject, keine Vorstellung ohne Vorstellendes, keine Erscheinung ohne ein Wesen, für welches die Erscheinung ist (dem etwas erscheint). Nun ist jedes Object eine Zusammenfassung oder Vereinigung seines gegebenen mannigfaltigen Stoffs. Diese Vereinigung geschieht in uns, in unserem Bewußtsein. Aber das Object ist nicht etwa eine beliebige Zusammenfassung, eine zufällige Vereinigung seiner Theile, die sich in diesem Bewußsein so, in jenem anders gestaltet. Dann wäre die Welt als Vorstellung (objective Welt) unmöglich. Die Vereinigung ist nothwendig, sie ist in jedem Bewußtsein dieselbe. Diese nothwendige (vollkommen gesetzmäßige) Vereinigung kann nur geschehen in einem n o t h w e n d i g e n B e w u ß t s e i n. Was in einem solchen Bewußtsein vereinigt ist, das ist nothwendig vereinigt; diese Vereinigung gilt für alle, oder, was dasselbe heißt, sie ist objectiv. Ein solches Bewußtsein ist daher die einzige Bedingung, unter der es Objecte giebt, unter der objective Vorstellung, objective Erfahrung möglich ist. Kant nennt diese Bedingung

„das **reine Bewußtsein** oder die transscendentale Apperception (synthetische Einheit der Apperception, transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins)".

So haben wir eine Reihe von Bedingungen, aus denen allein sich begreifen läßt, wie aus dem Stoff unserer Empfindungen Vorstellungen (sinnliche Objecte), aus dem Stoff unserer Vorstellungen Erfahrung (Zusammenhang der sinnlichen Objecte), Erfahrungswelt oder Sinnenwelt werden kann. Diese Bedingungen sind so viele Vermögen: die reine Anschauung, der reine Verstand, das reine Bewußtsein u. s. f. Wo ist die Verbindung, die Einheit, der Zusammenhang dieser Vermögen selbst? Hier ist die offene Frage. Sie machen insgesammt unser Erkenntnißvermögen, unsere theoretische Vernunft aus. Das ist ein Collectivbegriff, aber kein Princip, aus dem man jene Vermögen ableiten könnte.

4. Das praktische Grundvermögen.

Neben der theoretischen Erkenntniß, welche gleich ist der Erfahrung oder Naturerkenntniß, steht die Thatsache der sittlichen Erkenntniß, die den moralischen Werth der menschlichen Handlungen zu ihrem Object hat. Dieser moralische Werth ist nur möglich und nur erkennbar unter der Bedingung eines Sittengesetzes, welches nach Inhalt und Form grundverschieden ist von dem Naturgesetz. Das Sittengesetz kann seine moralische Verbindlichkeit nur haben als ein Vernunftgesetz oder als eine Verpflichtung, die wir uns selbst geben; es ist als solches nur möglich unter der Bedingung der Autonomie, welche selbst das Vermögen der (moralischen) Freiheit voraussetzt, den reinen Willen oder die praktische Vernunft, wie Kant sich ausdrückt. Das Sittengesetz besteht; es kann nur sein unter der Bedingung der Freiheit: also besteht auch die Freiheit als wirkliches Vermögen. Das Sittengesetz verhält sich zur

Freiheit, wie die Thatsache zu dem Vermögen, das ihr zu Grunde liegt. Die Thatsache des Sittengesetzes sagt: „Du sollst!" Das Vermögen der Freiheit sagt: „Du kannst!" „Du kannst, denn du sollst!" Diese kantische Formel zeigt sehr deutlich das Verfahren der kritischen Philosophie, die aus der Einsicht in die Thatsache unserer Erkenntniß die Einsicht löst in die Vermögen, welche die Bedingung oder den Realgrund zu jener Thatsache ausmachen: ich meine die inductive Auflösung der kritischen Aufgabe.

5. Theoretische und praktische Vernunft. Das ästhetische Grundvermögen.

Wir sehen demnach die theoretische Vernunft getheilt in den Gegensatz der beiden verschiedenen Erkenntnißstämme der Sinnlichkeit und des Denkens, der reinen Anschauung und des reinen Verstandes. Ob diese beiden Stämme eine gemeinschaftliche Wurzel haben, läßt Kant dahingestellt; aber es ist ihm gewiß, daß wir nicht im Stande sind, jene Wurzel zu erkennen. Wir sehen die gesammte Vernunft getheilt in den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft, des reinen Erkenntnißvermögens und des reinen Willens.

In dem Reich der Erkenntniß d. h. in der Sinnenwelt oder Natur herrscht der Begriff der wirkenden Ursache (mechanische Causalität); in dem Reiche der Freiheit oder in der sittlichen Welt herrscht der Begriff des Zwecks. Es ist unmöglich, durch den Zweckbegriff eine Erkenntniß zu gewinnen; eben so unmöglich ist es, nach dem Naturgesetz der bloßen Causalität moralisch zu handeln. Die Begriffe der Naturgesetzmäßigkeit und des Zwecks scheinen einander auszuschließen und abzustoßen. Und doch giebt es Erscheinungen, die uns unwillkürlich als zweckmäßige oder zweckwidrige ansprechen; die wir nach der Richtschnur eines

Zweckbegriffs unwillkürlich beurtheilen. Diese Betrachtungsart ist mit einer gewissen Nothwendigkeit in unserer Vernunft gegründet. Aber das ihr entsprechende Vermögen ist kein Erkenntnißvermögen, denn es urtheilt nach einem Begriff, durch welchen nichts erkennbar ist. Es ist auch nicht das praktische Vermögen der Freiheit, denn es bezieht sich auf sinnliche Objecte, von denen die praktischen (moralischen) Aufgaben der menschlichen Vernunft unabhängig sind. Das Vermögen zu einer teleologischen und ästhetischen Betrachtungsweise ist durchaus nicht praktisch, es ist nur theoretisch, ohne irgendwie Erkenntnißvermögen zu sein; es ist das Vermögen einer nicht auf Erkenntniß angelegten Beurtheilung, einer „reflectirenden Urtheilskraft", die ebenfalls unter die transscendentalen oder reinen Vermögen der menschlichen Vernunft gehört, unter die Grundbedingungen ihrer Verfassung. Und wie sich auf das moralische Erkenntnißvermögen die Religion (der reine Glaube), so gründet sich auf die ästhetische Urtheilskraft (Geschmack) die Kunst.

II.

Die kantischen Probleme und deren Auflösung.

1. Gegensatz der anthropologischen und metaphysischen Richtung.

(Fries.)

Auf dem inductiven Wege der kantischen Kritik ergeben sich demnach aus der Untersuchung und Analyse der Thatsachen unseres wissenschaftlichen, sittlichen und ästhetischen Bewußtseins eine Reihe verschiedenartiger und gleich ursprünglicher Vermögen, deren Inbegriff die „reine Vernunft" ausmacht. Alle diese Vermögen sind in Rücksicht auf jene Thatsachen begründend. Jetzt entsteht die Frage: wodurch sind sie selbst begründet? Sie sind nicht

bloß gleich ursprünglich, sondern als Vermögen der reinen Vernunft haben sie alle denselben Ursprung. Jetzt entsteht die Frage: wie entspringen aus der *einen* Vernunft diese verschiedenen und nach Kant grundverschiedenen Kräfte? Wie verträgt sich mit der Vielheit der Vernunftvermögen die Einheit der Vernunft selbst?

Die Begründung jener ursprünglichen Gemüthskräfte in der Natur der menschlichen Vernunft ist die Grundfrage, die sich unmittelbar nach dem Abschluß der kantischen Kritik erhebt, unmittelbar aus ihren Ergebnissen hervorgeht und die Richtung der folgenden Untersuchungen bestimmt.

Zur Lösung dieser Aufgabe bieten sich zwei Wege in verschiedener Richtung. Die kantische Kritik setzt die Bedingungen der Erkenntniß als ursprüngliche Vermögen innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft. Fassen wir die *menschliche* Seite derselben ins Auge, so scheint ihre Begründung nur durch die Einsicht in die Gesetze der menschlichen Natur, also auf dem Wege der Beobachtung und Erfahrung geschehen zu können. Unter diesem Gesichtspunkte vollzieht sich die Lösung der kantischen Grundfrage und damit die Fortbildung der Kritik durch die Erfahrungswissenschaft, durch die anthropologische; und da es sich hier um die innere Natur des Menschen handelt, so ist es näher die *empirische Psychologie*, welche allein im Stande zu sein scheint, die Kritik zu begründen.

Betrachten wir die andere Seite der Sache. Jene Vernunftvermögen wollen als *ursprüngliche* Bedingungen oder als Principien angesehen sein. Unter diesen Gesichtspunkt fällt die Lösung der kantischen Grundfrage und damit die Fortbildung der Kritik in die Wissenschaft der Principien, d. h. in die *Metaphysik*.

Die Frage nach der Begründung der von Kant entdeckten transscendentalen Vermögen fällt mit der Frage zusammen: was ist die Kritik? was allein kann sie folgerichtiger Weise sein: Psychologie oder Metaphysik? Hier ist die Streitfrage, welche die nachkantische Philosophie in zwei verschiedene Richtungen trennt. Was kann eine Erkenntniß der menschlichen Vernunft anderes sein als Selbsterkenntniß, Selbstbeobachtung, Psychologie? So sagen die Einen. Wie kann die Psychologie die philosophische Grundwissenschaft sein wollen, da sie doch selbst, wie überhaupt alle Erfahrungswissenschaft, nöthig hat begründet zu werden? So antworten die Gegner. Wir lassen zunächst diesen Gegensatz auf sich beruhen und verfolgen hier nur die Form seiner Entwicklung. Die psychologische Fortbildung und Erneuerung der kantischen Kritik, diese sogenannte anthropologische Kritik, findet ihre hauptsächliche Darstellung in J. Fr. Fries und den Seinigen.

2. Gegensatz innerhalb der metaphysischen Richtung: Identität und Nicht-Identität.

(Herbart.)

Die meisten und bedeutungsvollsten Systeme der folgenden Zeit entwickeln sich in der metaphysischen Richtung, die selbst wieder mannigfaltige Gegensätze unter sich begreift. Einer dieser Gegensätze trifft unmittelbar den Kern der metaphysischen Aufgabe und macht aus ihrem Thema eine umfassende Streitfrage, welche die nachkantischen Metaphysiker von Grund aus entzweit. Eben deßhalb betrachten wir diesen Gegensatz zuerst, weil er das metaphysische Problem in seinem ganzen und darum größten Umfange beschreibt.

Sind die kantischen Principien in der That Grundvermögen,

unserer Vernunft, so müssen sie auch aus dem Grunde der Vernunft hergeleitet werden können. Diese Deduction erscheint als die nächste metaphysische Aufgabe. Nun ist die Vernunft, wie mannigfaltig auch ihre Vermögen sind, doch einig in ihrem Wesen, in ihrer Wurzel. Hier müssen daher, in dem innersten Wesen der Vernunft selbst, jene verschiedenen Vermögen eines sein oder identisch. Die nächste metaphysische Fortbildung der kantischen Kritik geht demnach auf ein Vernunftprincip, aus welchem, als einem einzigen, die verschiedenen grundlegenden Vermögen entwickelt werden können. Es wird als die Wurzel dieser Vermögen ein Identitätsprincip gesetzt, wobei es zunächst auf sich beruhen möge, in welcher Form dasselbe gefaßt wird. Wir bezeichnen die metaphysische Richtung, die aus dem Standpunkt der Identität die kantische Aufgabe zu lösen sucht, mit dem Namen der Identitätsphilosophie und begreifen darunter alle möglichen Formen, in denen das Einheitsprincip gesetzt und entwickelt wird.

Gegen diese Richtung erhebt sich aus metaphysischen Gründen ein Widerspruch, der nicht bloß diese oder jene Form der Identitätsphilosophie trifft, sondern den Grundbegriff, auf dem sie ruht; denn sie ruht auf der Voraussetzung, daß ein und dasselbe Princip viele Kräfte und Vermögen in sich vereinigt, daß also Eines zugleich Vieles sein könne. Diese Voraussetzung erscheint falsch, denn sie steht im handgreiflichen Widerspruch mit dem Grundsatz des logischen Denkens. Diese Identität erscheint daher unmöglich. Die kantische Kritik selbst hat diesen Irrthum veranlaßt; denn sie hat in der beständigen Voraussetzung gestanden, daß die menschliche Vernunft in der That so viele Vermögen als grundverschiedene Kräfte in sich vereinige; sie hat in diesem Glauben die Vernunft mit so vielen Kräften bevölkert; sie ist in dieser

Rücksicht nicht kritisch genug gewesen, und eben darin besteht ihr Grundmangel. Daher bedarf sie nicht bloß der Fortbildung, sondern einer Umbildung und Erneuerung von Grund aus. Sie hat mit Begriffen gearbeitet, die voller Widersprüche sind, darum untauglich zur Erkenntniß, darum auch untauglich zur Prüfung und Begründung der Erkenntniß.

Jetzt ist die erste Aufgabe, daß die Erkenntnißbegriffe gründlich untersucht und berichtigt werden. Diese Bearbeitung und Berichtigung der Erkenntnißbegriffe ist die Aufgabe der Metaphysik, die durch Beseitigung der Widersprüche auszumachen hat, wie das wahrhaft Seiende richtig gedacht werden müsse. Erst von hier aus kann über die Verfassung der Dinge und die menschliche Vernunft richtig geurtheilt werden. Es handelt sich daher in der Metaphysik um den wahren Begriff des widerspruchslosen, darum beziehungslosen, von unserem Denken und von allen unseren Vernunftformen unabhängigen Seins, um das Sein an sich, um ein solches Realprincip im Gegensatz zu allen Idealprincipien. Daher entscheidet sich diese metaphysische Richtung als Realismus und setzt sich unter diesem Namen allem Idealismus entgegen und insbesondere dem der Identitätsphilosophie.

Idealismus und Realismus sind vieldeutige, sehr verschiedenen gebrauchte und darum leicht verwirrende Namen. Es giebt einen Gesichtspunkt, unter welchem keine Metaphysik als Realismus gelten kann. Es giebt einen Gesichtspunkt, unter dem auch gewisse Formen der Identitätslehre den Namen des Realismus für sich in Anspruch nehmen. Um also der Ungewißheit dieser Bezeichnung zu entgehen und den Gegensatz so genau als möglich auszusprechen, halte ich mich an den Ursprung jener sich Realismus nennenden Metaphysik, die ihr Princip im ausdrücklichen Gegensatz zur Identitätsphilosophie und als deren Gegen-

theil ausbildet, und nenne daher den eben hervorgehobenen metaphysischen Standpunkt den der Nichtidentität. Der Repräsentant dieses Standpunkts ist Herbart und die von ihm abhängen.

3. Gegensatz innerhalb der Identitätsphilosophie.

Universalistische und individualistische Fassung.

(Schopenhauer.)

Verfolgen wir innerhalb der metaphysischen Richtung den Weg der Identitätsphilosophie, so entdeckt sich in der Natur der Grundfrage ein Motiv, welches in dem Thema dieser Entwicklungsreihe, nämlich in dem Identitätsprincipe selbst, entgegengesetzte Fassungen hervorruft. Die nächste Fassung bestimmt als die Einheit aller Vernunftvermögen die Vernunft selbst; die Identität wird gleichgesetzt der Vernunfteinheit; die Aufgabe ist, diese Vernunfteinheit so zu bestimmen, daß sie wirklich den einen hervorbringenden Grund, die eine identische Wurzel aller Vernunftvermögen ausmacht. Diese Fassung ist angelegt auf die umfangreichste und weiteste Form, und wir können voraussehen, daß sie eine Entwicklungsreihe durchlaufen wird, in der sie mit jedem Schritt ihr Gebiet erweitert und das Identitätsprincip tiefer und allseitiger ausbildet. Wir lassen jetzt die Verschiedenheit dieser Entwicklungsformen auf sich beruhen und sehen nur auf ihren gemeinschaftlichen Typus: sie stimmen alle darin überein, daß sie die Identität als Universalprincip nehmen und darum universalistisch fassen. Und eben diese universalistische Fassung ist es, die eine ihr entgegengesetzte Richtung hervorruft und motivirt. Es läßt sich auch leicht voraussehen, daß, je universalistischer in ihrem Fortgange die Fassung der Identität wird, je mehr sich dieses Princip verallgemeinert und als „absolute Identität", als „absolute Vernunft", als „das Absolute" selbst

ausdrückt, um so heftiger der gegen diese Fassung gerichtete Gegensatz hervortreten wird.

Der universalistischen Fassung entgegengesetzt ist die individualistische. Wir verfolgen ihre Richtung, um den Punkt zu entdecken, in welchem der Gegensatz beider Fassungen deutlich hervorspringt. Unsere Erkenntnißvermögen und deren Objecte sollen aus einem Princip abgeleitet werden, aus einem ursprünglichen Realgrunde, dessen Erkenntniß nur metaphysisch ausgemacht werden kann. Dieses Princip muß in allen Erscheinungen dasselbe Eine sein: es muß gefaßt werden als das All-Eine, d. h. als Identität. Unmöglich aber kann dieses Princip etwas Allgemeines oder gar das absolut Allgemeine sein. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem All-Einen und dem Allgemeinen. Jenes ist ursprünglich, dieses abgeleitet, immer abgeleitet, um so mehr, je allgemeiner es ist. Jenes ist primär, dieses secundär. Die sogenannte Vernunft besteht in Begriffen, in allgemeinen Vorstellungen, welche selbst bedingt sind durch Anschauungen und Wahrnehmungen, die selbst wieder, wie jeder sieht, abhängig sind von den Sinnen, wie diese von dem Gehirn, wie dieses von der leiblichen Organisation u. s. f. Unmöglich kann daher die Vernunft als etwas Ursprüngliches, als Princip, als Realprincip gelten. Nichts ist verkehrter als eine solche Fassung der Identität, die in der That die Sache auf den Kopf stellt und als ein Ursprüngliches und absolut Erstes gelten lassen will, was in Wahrheit unter den abgeleiteten und bedingten Erscheinungen eines der letzten Glieder der Reihe ausmacht.

Da nun das Ursprüngliche auf keine Weise allgemein sein kann, weder mehr noch weniger, so kann es nur in dem schlechthin Individuellen, in dem Realgrunde aller Individuation, in dem Kern der Individualität gesucht werden. Dieses Princip

läßt sich nicht anders als unmittelbar erkennen; denn jede vermittelte Erkenntniß wäre Ableitung. Unmittelbar aber kann es von uns nur erkannt werden in uns selbst. Der Kern unseres Selbstbewußtseins, unser wirkliches innerstes Selbst ist Wille, nämlich der Wille zu dieser bestimmten Lebensform, zu diesem Einzeldasein, zu dieser Individualität. Was den Kern der menschlichen Natur ausmacht, dasselbe Wesen ist auch der Kern jeder andern Naturerscheinung, der Kern aller Dinge. Das All-Eine ist demnach der Wille; er ist das wahrhaft wirkliche Identitätsprincip. Diesen Standpunkt nimmt Arthur Schopenhauer, indem er ihn unmittelbar aus dem richtigen Verständniß der kantischen Kritik hervorgehen läßt und allen übrigen nachkantischen Richtungen als den allein berechtigten entgegensetzt. Denn was Kant in seiner tiefsinnigsten Entdeckung, in der Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter, ausgemacht hat, bedarf nur der richtigen Einsicht und der folgerichtigen Entwicklung, um auf den unerschütterlichen Grundlagen der Kritik die allein wahre Metaphysik und das allein gültige Identitätsprincip festzustellen.

4. Entwicklungsformen und Gegensätze innerhalb der universalistischen Fassung der Identitätsphilosophie.

Der anthropologischen Richtung steht die metaphysische gegenüber; diese theilt sich in den Gegensatz der Identität und Nichtidentität; das Identitätsprincip zerfällt in die entgegengesetzten Formen der universalistischen und individualistischen Fassung; die universalistische Fassung entwickelt sich in einer Reihe von Systemen, die selbst wieder trotz ihrer gemeinschaftlichen Abkunft von Kant, ihrer gemeinschaftlichen metaphysischen Richtung, ihrer Uebereinstimmung in dem Princip der Identität und in der

universalistischen Fassung desselben, trotz dieser vierfachen Verwandtschaft als Gegensätze unter einander auftreten.

Wir fassen jetzt die Hauptformen dieser Entwicklung ins Auge und machen uns zunächst deutlich, wie die metaphysische Richtung in dieser Gestalt unmittelbar aus der kantischen Lehre hervorgeht und die erste Form ihrer Fortbildung ausmacht.

a. Kant.

Kant selbst, so nachdrücklich er das Gewicht seiner Kritik auf die Grundverschiedenheiten der transscendentalen Vermögen gelegt, so sorgfältig er sie von einander geschieden, so genau er jedes dieser Vermögen in der ihm eigenthümlichen Provinz begrenzt und abgemessen, hatte doch den Gedanken der Identität in seinen Untersuchungen vorbereitet und in mehr als einem Punkte dergestalt nahe gerückt, daß dieser Gedanke als das nächste Problem erscheinen mußte. Er hatte die Richtung auf ein solches in der Vernunfteinheit enthaltenes Identitätsprincip nicht bloß angedeutet, sondern in gewissen Hauptpunkten selbst bereits angebahnt. In Rücksicht auf den Gegensatz der beiden Erkenntnißvermögen innerhalb der theoretischen Vernunft hatte er das bedeutsame Wort fallen lassen, daß Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden grundverschiedenen Erkenntnißstämme, vielleicht eine gemeinsame, aber uns unbekannte Wurzel hätten. In Rücksicht auf den weitergreifenden Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft hatte er das Primat der praktischen, die Unterordnung der theoretischen ausgesprochen und als einen Grundpfeiler seiner Lehre befestigt; damit war schon die Nebenordnung und mit dieser der ausschließende Gegensatz beider Grundvermögen in seiner Geltung aufgehoben. Endlich in Rücksicht auf den umfassenden Weltgegensatz zwischen Natur und Freiheit hatte Kant schon in dem Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit ein vermittelndes Princip

entdeckt und in seiner Kritik der Urtheilskraft dieses Vermögen in seiner teleologischen und ästhetischen Geltung auseinandergesetzt. Nehmen wir dazu, daß Kant in der Verbindung des intelligibeln und empirischen Charakters das kosmologische Grundproblem, in der Verbindung des Denkens und der äußern Anschauung in demselben Subject das psychologische Grundproblem ausgesprochen hatte, so tritt uns überall in der kantischen Kritik der Gedanke der Identität in seiner universalistischen Fassung als Problem und zwar als nächstes entgegen.

b. Reinhold. Fichte. Schelling und Hegel.

Der Versuch, dieses Problem zu lösen, ist darum der nächste Fortschritt. Die universalistische Fassung der Identität hat so viele Hauptfälle, als die kantische Kritik Gegensätze in den Grundvermögen der Vernunft aufgestellt und offen gelassen hatte. Diese Fälle sind einander so wenig coordinirt, als jene Grundvermögen innerhalb der Vernunft. In demselben Maße, als der aufzulösende Gegensatz jener Vermögen an Tiefe und Umfang zunimmt, vertieft und erweitert sich auch die Fassung der Identität, die sich deßhalb in einer Reihe nothwendiger Entwicklungsstufen entfaltet und mit jedem Schritt, den sie weiter geht, ihr Gebiet ausbreitet.

Der geforderten Einheit steht zunächst gegenüber innerhalb der theoretischen Vernunft der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand; dann innerhalb der gesammten Vernunft der Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen, zwischen Erkenntniß und Wille; endlich innerhalb des Universums der Gegensatz der Natur (Sinnenwelt) und Freiheit (moralischer Welt).

Die erste Fassung löst den ersten und dem Umfange nach kleinsten Gegensatz innerhalb der theoretischen Vernunft; sie entwickelt aus e i n e m Princip die Nothwendigkeit und den Unterschied

der sinnlichen und begrifflichen Erkenntniß; sie deducirt die Erkenntnißvermögen, die Kant auf inductivem Wege gefunden. Diesen Versuch macht Reinhold.

Die zweite tiefer eindringende und in demselben Maße weiter reichende Fassung der Identität löst den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft; sie entwickelt aus dem reinen Principe des Selbstbewußtseins die Nothwendigkeit und den Unterschied der theoretischen und praktischen Vermögen; sie zeigt, wie das Selbstbewußtsein als Freiheit oder (weltordnender) Wille die Wurzel der Erkenntniß und Sinnenwelt bildet. Diesen wichtigen und entscheidenden Fortschritt macht Fichte.

Die dritte Fassung nimmt den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit zu ihrem Problem und darum die Einheit von Natur und Geist zu ihrem Inhalt; sie sucht den Gegensatz in seinem absoluten Umfange aufzulösen durch ein Identitätsprincip, welches diesem Umfange gleichkommt: das Princip der „absoluten Identität". Diese Richtung nennt sich daher vorzugsweise „Identitätsphilosophie" und entwickelt ihre Hauptformen in Schelling und Hegel.

Die engste Fassung hat das Identitätsprincip in Reinhold, die weiteste in Hegel. Die Entwicklung schreitet hier in derselben Richtung vorwärts, und das durchgängige Thema ist der nach vollkommener Universalität strebende Gedanke der Identität. Darum begreife ich die ganze Richtung als Identitätsphilosophie in universalistischer Fassung. Ich charakterisire hier diese wie die anderen Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie nicht näher; ich punktire sie bloß.

c. Vergleichung mit Kant.

Vergleichen wir die Identitätsphilosophie mit Kant, so verhält sie sich ihrer Absicht nach ähnlich zu Kant, als sich auf dem

Gebiete der Astronomie Newton in der That zu Keppler verhält. Jene Identitätsphilosophen wollen deduciren, was Kant auf inductivem Wege gefunden. Die Deduction fordert die Form und Einheit des Systems, daher die Einheit des Princips, den Grundbegriff der Identität und dessen universalistische Fassung.

Die drei kritischen Hauptwerke Kants stehen in einem eigenthümlichen Verhältniß zu den drei Entwicklungsformen der eben bezeichneten Richtung. Reinhold, als systematischer Philosoph, nimmt seinen Ausgangspunkt von der Kritik der reinen Vernunft, namentlich von der transscendentalen Aesthetik und Logik; Fichte geht aus von der Kritik der reinen und praktischen Vernunft; Schelling von der Kritik der Urtheilskraft, namentlich der teleologischen.

d. Aesthetische, religiöse, theosophische Fassung.

Die Probleme, welche der Universalbegriff der Identität in sich schließt, sind damit keineswegs erschöpft. Zu der gründlichen Lösung der Aufgabe, zu der genauen Durcharbeitung des Themas sind Entwicklungsformen nothwendig, die theils als Mittelglieder theils als Gegensätze mit geschichtlicher Bedeutsamkeit hervortreten. Der Schwerpunkt des Problems liegt in der Auflösung des Gegensatzes von Natur und Geist. Erst muß dieser Gegensatz innerhalb der menschlichen Natur aufgelöst werden, dann innerhalb des Universums. Erst muß die Identität aus den Bedingungen der menschlichen Natur erkannt werden; dann aus den Bedingungen der Welt.

In Betreff der menschlichen Natur ist der aufzulösende Gegensatz ein doppelter: es ist erstens der engere Gegensatz der sinnlichen und moralischen (rein geistigen) Natur des Menschen und zweitens der tiefer greifende Gegensatz der menschlichen Individualität (Persönlichkeit) und des Absoluten. Dort der Gegen-

satz der sinnlichen und moralischen Vermögen innerhalb des menschlichen Lebens; hier der Gegensatz des menschlichen und göttlichen Lebens. Im ersten Fall liegt die Einheit der Gegensätze in der ästhetischen Bildung, im zweiten in der religiösen Hingebung. Die ästhetische Fassung der Identität findet ihren Philosophen in Schiller, der sich unmittelbar an Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft anschließt; die religiöse Fassung der Identität findet ihre Darstellung in Schleiermacher: beide Entwicklungsformen liegen auf dem Wege von Fichte zu Schelling.

In Betreff des Universums oder der gesammten Natur der Dinge ist der aufzulösende Gegensatz ebenfalls ein doppelter: der engere Gegensatz der natürlichen und geistigen Welt (Natur und Geschichte) und der tiefer greifende der Welt und des Absoluten (Gottes). Die Auflösung des ersten Gegensatzes geschieht in dem Begriff der natur- und vernunftgemäßen Entwicklung; die des zweiten fordert den Begriff der freien göttlichen Selbsterzeugung. Im ersten Fall wird der Universalbegriff der Identität naturalistisch oder logisch, im zweiten theosophisch gefaßt. Die naturalistische Fassung der Identität giebt Schelling in seinem ersten System; die logische Fassung giebt Hegel durch eine tiefere Begründung und Ausbildung der durch Schelling eingeführten Identitätslehre; gegen diese Vorstellungsweise, die pantheistisch erscheint, erhebt sich die theosophische Fassung in Baader und in der sogenannten neuschelling'schen Lehre.

Wir wollen hier diese Standpunkte und Probleme bloß angedeutet haben, damit es nicht scheine, als ob wir sie übersehen; wir entwerfen an dieser Stelle nur die Perspective der Aufgaben und Richtungen, in denen die nachkantische Philosophie sich bewegt; wir suchen uns einen Punkt, aus dem sich über das ganze

Gebiet eine geordnete Uebersicht und ein richtiger Durchblick nehmen läßt.

III.

Uebersicht der nachkantischen Richtungen.

1. Berechtigung.

Dieser Standpunkt ist jetzt gewonnen. Die Aufgaben und Wege, welche die deutsche Philosophie nach Kant ergreift, liegen vor uns. Wir haben absichtlich über den endgültigen Werth dieser Systeme nichts entschieden, sondern nur ihre Disposition getroffen, ihre Entstehung erklärt und damit ihr Dasein aus geschichtlichen Gründen gerechtfertigt. Es leuchtet ein, daß aus dem Stand der Probleme, die mit Nothwendigkeit aus der kantischen Philosophie hervorgehen, jene nachkantischen Probleme ihre Berechtigung schöpfen. Die Geschichte verlangt, daß ihre Aufgaben gründlich gelöst und darum alle nach der Natur der Aufgabe möglichen Standpunkte angesetzt, durchgeführt und so auf die Probe gestellt werden, damit sich zeige, was sie vermögen und wie weit sie reichen. Wenn einer dieser Standpunkte scheitert, so ist er darum nicht umsonst gewesen; er hat seine Bahn durchlaufen und in seinem Ergebniß die große Lehre eingetragen, auf welchem Wege man das Ziel *nicht* erreicht. Ein solcher Weg ist darum keine Wildbahn, denn er mußte durchlaufen werden; und jede ächte der Wahrheit gewidmete Untersuchung ist eine Förderung der Philosophie.

Was daher bei dem ersten Eindruck ein wirres Durcheinander der Meinungen und Systeme zu sein schien, erklärt sich der eingehenden und durchblickenden Betrachtung als eine wohlgeordnete, von einem einmüthigen Problem getragene Arbeit, die ihr Thema nicht monodramatisch durchführen kann und deßhalb an verschiedene Rollen vertheilt.

2. Logische Ordnung.

Das Problem war die Begründung der von der kritischen Philosophie entdeckten Principien der Erkenntniß und Freiheit, der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge.

Die erste auf die Lösung bezügliche Frage hieß: wie geschieht jene Begründung: metaphysisch oder anthropologisch?

Innerhalb der metaphysischen Richtung erhebt sich die Grundfrage: Identität oder Nichtidentität?

Innerhalb der Identitätsphilosophie entsteht die Streitfrage über die Fassung des Princips. Was ist die Identität? Was ist das All-Eine? Ist es allgemein oder individuell? Vernunft oder Wille? Universalwille oder Individualwille?

Innerhalb der als Universalprincip gefaßten Identität entfaltet sich eine Reihe von Entwicklungsstufen, die in der Grundlegung des Princips immer umfassender werden; die innerhalb ihres Gebiets wieder Uebergangsformen und Gegensätze hervorrufen, in kleineren Verhältnissen, als wir hier bemerken können, wo wir das Auge nur auf die hervorspringenden Punkte und die großen Verhältnisse gerichtet halten.

Diese Aufgaben und Standpunkte ergeben sich mit einfacher Nothwendigkeit aus einer richtigen, die Grundfrage treffenden Erwägung der Sache. Wir haben sie nicht construirt, sondern so bezeichnet, abgeleitet, entgegengesetzt, wie sie selbst sich bezeichnen, ableiten, entgegensetzen. Jeder dieser Standpunkte ist in seinem punctum saliens kenntlich gemacht und hingestellt worden*).

Hier ist die Uebersicht der nachkantischen Philosophie in folgender Tafel:

---

*) Vgl. mit dieser Uebersicht meine akademischen Reden (Cotta 1862). II. Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorectorats am 1. Febr. 1862.

Die kantische Vernunftkritik			
Anthropologische Richtung.	Metaphysische Richtung.		
	Nichtidentität.	Identität.	
		Individualistische Fassung.	Universalistische Fassung.
Fries	Herbart	Schopenhauer	Reinhold Fichte Schelling Hegel

3. Historische Ordnung.

Mit dieser logischen Anordnung und Uebersicht ist zugleich die historische gegeben; die Richtigkeit der ersten erprobt sich durch ihre Uebereinstimmung mit der zweiten.

Die nächste Fortbildung der kritischen Philosophie geschieht in metaphysischer Richtung. So ist es in der Verfassung und Lage der kantischen Vernunftkritik selbst begründet. Diese metaphysische Richtung mußte in Reinhold, Fichte und Schelling ausgeprägt, die Standpunkte der Elementarphilosophie, Wissenschaftslehre und des Identitätssystems mußten entwickelt sein, bevor sich in Fries die „anthropologische Kritik" dagegen erheben konnte. Die Geschichte jener Standpunkte fällt in das erste Jahrzehnt der nachkantischen Philosophie, in das letzte des vorigen Jahrhunderts, die Jahre von 1790—1800. Fries' „Neue Kritik der Vernunft" erscheint 1807.

Die metaphysische Richtung mußte den Standpunkt der Identität in seinen Hauptformen ausgebildet und erschöpft, also den Abschluß in Hegel erreicht haben, bevor aus metaphysischen Gründen der Standpunkt der Nichtidentität in Herbart dagegen auftreten konnte. Hegels erste grundlegende Schrift, die Phänomenologie, fällt in das Jahr 1807; die zweite grundlegende Schrift, die Logik, in die Jahre 1812—1816. Herbart's „Hauptpunkte der Metaphysik", die erste seinen Standpunkt begründende Schrift erscheint 1808; sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie fällt in das Jahr 1813.

Der Standpunkt der Identität in seiner universalistischen Fassung mußte seinen Lauf vollendet und als Wissenschaft der absoluten Vernunft seine Spitze erreicht haben, um die entgegengesetzte individualistische Fassung hervorzurufen. Schopenhauer's

erste Schrift „von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde" folgt dem ersten Theil der hegel'schen Logik auf dem Fuße nach und ist gleichzeitig mit Herbart's Propädeutik (1813). Als Schopenhauer's Hauptwerk „die Welt als Wille und Vorstellung" erscheint (1819), hat Hegel bereits den größten Theil seiner Schriften veröffentlicht und das Jahr vorher seine große Lehrwirksamkeit in Berlin begonnen. Gegen keinen der Gegner, die er bekämpft, ist Schopenhauer erboster als gegen Hegel, weil er in ihm (von anderen Motiven des Hasses abgesehen) die verkehrte Richtung der Identitätsphilosophie, den „Unsinn", wie er es nennt, gipfeln sieht.

So ist es der kurze Zeitraum eines Menschenalters, die Jahre von 1790—1820, in denen die nachkantische Philosophie ihre leitenden Grundgedanken ausprägt, ihre Richtungen nimmt und deren Gegensätze feststellt. Dabei ist eine Thatsache sehr bemerkenswerth und bedeutsam. Die Identitätslehre der universalistischen Richtung will in ihrer ersten Entwicklung, auf dem Standpunkt der Elementarphilosophie und in den Anfängen der Wissenschaftslehre, also noch in Fichte, nichts anderes sein als die wohlverstandene kantische Lehre. In Schelling fängt sie an gegen Kant spröde und vornehm zu thun. Sie ruft einen dreifachen Gegensatz gegen sich hervor: gegen die universalistische Fassung der Identität die Lehre Schopenhauer's, gegen das Identitätsprincip überhaupt die entgegengesetzte metaphysische Richtung Herbart's, gegen die metaphysische Begründung der Philosophie die anthropologische durch Fries. Fries wie Schopenhauer gründen sich unmittelbar auf Kant, und jeder behauptet von seiner Lehre, daß sie die wohlverstandene und folgerichtig entwickelte kantische sei. Auch Herbart nimmt seinen Ausgangspunkt unmittelbar von Kant und begründet durch die Anwendung der Kritik auf die

kantische Lehre selbst die nothwendige Umbildung der letzteren und die Richtigkeit des eigenen Systems. So nahe stehen alle diese Richtungen der kantischen Philosophie; so sehr bildet die letztere das durchgängige Thema des ganzen folgenden Zeitalters, daß je weiter scheinbar sich die Philosophie von Kant entfernt, wie in Schelling und Hegel, entgegengesetzte Bewegungen hervorgerufen werden, die gerade deßhalb um so nachdrücklicher auf Kant zurückgehen und in Fries und Schopenhauer in nächster Nähe bei ihm ankommen.

In der That übt die kantische Philosophie eine beherrschende Macht über alle nachfolgenden Systeme, und diese beschreiben ihre Bahnen, sei es in der Sonnenferne oder in der Sonnennähe, um den bewegenden Mittelpunkt der kantischen Kritik.

Zweites Capitel.

Karl Leonhard Reinhold.

I.

Die ersten Schicksale der kantischen Lehre.

1. Die Gegner.

Bevor die Fortbildung der kritischen Philosophie wirksam beginnen konnte, waren gewisse Vorarbeiten nöthig, welche die Bahn frei machen und Hindernisse mannigfaltiger Art forträumen mußten, die der Anerkennung und dem Verständniß der neuen Lehre im Wege standen. Diese Hindernisse lagen in der Natur der Sache. Die Entdeckungen der Kritik waren neu, die Gesichtspunkte ihrer Betrachtungsweise überstiegen den Horizont des bisherigen Philosophirens; die Untersuchungen, welche sie führte, waren schwierig und für die vorhandene Fassungskraft dunkel; gegenüber den geltenden Schulsystemen zeigte sich die Kritik vernichtend, und doch, wenn man die kantische Lehre nur von außen ansah und bloß die Oberfläche ihrer Ergebnisse ins Auge faßte, ließen sich Züge wahrnehmen, die jedem der vorhandenen Systeme wie die eigenen erscheinen konnten. Dieß alles mußte zunächst die Tagesmeinung und deren Stimmführer in Verwirrung bringen.

Vor allem war es mit seiner Geltung in der damaligen Popularphilosophie und mit seinem Anspruch, eine Art Forum in philosophischen Streitfragen auszumachen, der sogenannte gesunde Menschenverstand, dem die schwierigen Untersuchungen, die dunkle Sprache, die paradoxen Sätze der Kritik beschwerlich fielen und der sich in seinem leichten und behaglichen Aufklärungsgeschäfte nicht gern bedroht sah. Je weniger er von der Sache begriff, um so leichter konnte er urtheilen und um so ungedrückter seine Meinungen herauslassen. Eine Lehre, die ihm unverständlich und ungereimt vorkam, konnte sich selbst nicht verstanden haben, konnte selbst nicht anders als ungereimt sein; eine solche Lehre brauchte man nur als ein Beispiel der Verworrenheit und Anmaßung lächerlich zu machen, um sie gründlich zu vernichten. Diese Art der Beurtheilung fand ihren Mann in Nikolai, der gern an Kant und dessen Lehre zum Spötter geworden wäre; indessen brachte es in diesem Kopfe die Absicht der Satyre nicht weiter als zu der „Geschichte eines dicken Mannes" und „Leben und Meinungen des Sempronius Gundibert".

Die Popularphilosophen vom wolfischen Schlage, wie Mendelssohn, deren Bravourstück die Beweise vom Dasein Gottes und der wohlredende, einleuchtende, erbauliche Vortrag derselben war, erblickten in Kant „den Alles Zermalmenden" und nahmen die Kritik von der verneinenden Seite, die in ihren Augen als ein übertriebener Skepticismus erschien.

Die systematischen Schulphilosophen dagegen beurtheilten Kant, wie man es voraussehen konnte. Ihr Maßstab war das ihnen geläufige Schulsystem. Was sie von den Ergebnissen der Kritik verstanden, reichte genau so weit als die Vorstellungsweise, die sie gelernt hatten; was darüber hinausging, blieb entweder unbeachtet oder galt ihnen für ungereimt. Die Kritik hatte

zu dem Ergebniß geführt, daß alle menschliche Erkenntniß nur sinnliche Erkenntniß sei, Mathematik und Erfahrung; daß es keine Metaphysik des Uebersinnlichen gebe. Aehnlich hatte auch Locke geurtheilt und überhaupt die englische Erfahrungsphilosophie. So schien die kantische Kritik, ihre schwerfälligen Untersuchungen abgerechnet, nicht eine neue Lehre, sondern nur ein erneuerter Sensualismus zu sein, den Locke einfacher gelehrt hatte.

Aber dasselbe Ergebniß der kantischen Kritik, das alle Erkenntniß auf die sinnliche zurückführte, hatte zugleich erklärt, daß alle sinnliche Erkenntniß, insbesondere die Erfahrung, nur möglich sei durch reine Begriffe, die als solche nicht der Erfahrung entnommen, sondern nur a priori in unserem Verstande gegeben sein könnten. Auf solche ursprünglich uns inwohnende Erkenntnißbegriffe hatte sich auch Leibniz in seiner Erkenntnißtheorie berufen, vor ihm Descartes und Spinoza, nach ihm Wolf und dessen Schule. Was also gab die kantische Philosophie Neues? Sie glich hierin auf ein Haar der leibnizischen. Und worin sie sich von dieser unterschied, darin kam sie überein mit Locke. Beurtheilte man nun die Kritik bloß nach dem Anschein ihrer von der Untersuchung abgepflückten Ergebnisse und ließ man sich von den letzteren nur die eine Seite zugekehrt sein, so konnten die Einen sagen: „Kant gleich Locke", während die Anderen meinten: „Kant gleich Leibniz". Oder man nahm das Endresultat von seinen beiden Seiten und erklärte die Summe der kantischen Lehre als eine Zusammensetzung leibnizischer und lockischer Theorien. Unter solchen Geschichtspunkten mußte das Urtheil über die kantische Philosophie eklektisch ausfallen. Wer aus der leibniz-wolfischen Schule herkam, wie der hallische Philosoph Eberhard, dem galt die Kritik für richtig, so weit sie mit Leibniz übereinstimmte, und für verfehlt, so weit sie von Leibniz abwich.

Nach dem Ergebnisse der kantischen Kritik sollten alle erkennbaren Gegenstände bloße Erscheinungen und diese durchgängig nichts Anderes seien als unsere Vorstellungen. Aehnlich hatte schon Berkeley geurtheilt. Blieb nun der Unterschied zwischen Kant und Berkeley unbeachtet oder unerkannt, so ergab sich die Ansicht, daß die kantische Kritik im Grunde nichts Anderes sei als berkeley'scher Idealismus. Bekanntlich war es der breslauer Philosoph Garve, der die Kritik der reinen Vernunft mit einem solchen Urtheile empfing und dadurch Kant die Veranlassung gab, zur Verdeutlichung seines Hauptwerks die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik zu schreiben.

Von welcher Seite diese in das Innere der kantischen Philosophie uneingedrungenen Urtheile auch kamen, immer liefen sie darauf hinaus, daß die Kritik nichts Neues enthalte, sondern nur frühere Standpunkte reproducire. Noch im Jahre 1792, als das System in seinen Haupttheilen vollendet war und schon eine Reihe Geister erweckt hatte, denen die Größe und die vollkommene Neuheit der Sache einleuchtete, konnte die berliner Akademie eine Preisfrage aufgeben, die sich nach den Fortschritten erkundigte, welche die Metaphysik seit Wolf gemacht habe. Die Antwort eines gewissen Schwab, eines jetzt vergessenen, damals untergeordneten Philosophen wolfischer Art, hieß: sie habe gar keine gemacht. Die Akademie gab dieser Lösung den Preis. Einige Jahrzehnte früher, als Kant und Mendelssohn sich zugleich um den Preis einer metaphysischen Aufgabe bewarben, hatte dieselbe Akademie geurtheilt, daß Mendelssohn der Bessere sei. Es wäre schlimm, wenn in philosophischen Dingen das Urtheil einer Akademie ein Kriterium der Wahrheit wäre! Glücklicherweise ist es nur ein Orakel zum Benefiz für den jedesmaligen Dreifuß.

Wie verschieden die Gegner Kant's auch waren, so kamen

sie darin überein, daß sie seine Lehre beurtheilten und zugleich über deren Unverständlichkeit klagten. Es ist eine der treffendsten Bemerkungen, die Reinhold über jene Gegner der kritischen Philosophie gemacht hat: „sie erklären, daß Kant nicht zu verstehen sei und dann nehmen sie es übel, wenn man ihnen beweist, daß sie ihn wirklich nicht verstanden haben."

2. Die Verbreitung.

Von einer fortbildenden Beurtheilung der kantischen Kritik konnte nicht eher die Rede sein, als bis die Siegel von dem verschlossenen Buche gelöst, das Verständniß eröffnet, der Sinn und die Empfänglichkeit für sie geweckt, ihr Einfluß auf die Denkweise des Zeitalters zur Geltung gekommen war. Diese Vorbedingungen zu erfüllen, war die erste und fruchtbarste Aufgabe der Schule, die im Uebrigen, je weiter sie um sich griff und die Fußtapfen des Meisters auf breiten Wegen nachtrat, bald die Kennzeichen annahm, welche den engen und abhängigen Sectengeist verrathen.

Was aber die Erhebung und Verbreitung der kantischen Philosophie betrifft, so sind dafür besonders drei Thatsachen wirksam gewesen und noch heute geschichtlich denkwürdig. Sie folgten schnell aufeinander und unmittelbar auf die kantischen Prolegomena. Die Jahre von 1784—1787 haben eine der Verbreitung und dem Wachsthum der neuen Lehre günstige Saat hinterlassen. Das Erste waren „die Erläuterungen der Kritik", die Johann Schulze, Professor der Mathematik in Königsberg, herausgab und die für das Verständniß des schwierigen Buchs ein gutes commentirendes Hülfsmittel boten. Ein Jahr später (1785) vereinigten sich in Jena zwei mit der kantischen Philosophie vertraute Männer, der Philologe Schütz und der Jurist Hufeland, zur

Gründung einer Zeitschrift, der allgemeinen jenaischen Literaturzeitung, welche die kantische Philosophie auf journalistische Weise vertrat und ihr bald mitten in der Tagesliteratur ein öffentliches Ansehen erwarb. Und in den beiden folgenden Jahren (1786 und 87) erschienen im deutschen Merkur Reinhold's Briefe über die kantische Philosophie, die ganz geeignet waren, die Gemüther in eine für dieses Thema fähige Stimmung zu bringen und den Sinn dafür frei zu machen, sowohl durch die bewegte und erwärmte Sprache, in der sie geschrieben waren, als insbesondere dadurch, daß sie die sittlich-religiöse Seite der kantischen Philosophie in den Vordergrund rückten und mit diesem einfachen und erhabenen Eindruck die Gemüther fesselten. Die Darstellung war um so wirksamer, als sie der eigenen Erfahrung des Verfassers entsprach, denn Reinhold selbst hatte von der praktischen Seite her zuerst und am tiefsten die Wahrheit der neuen Lehre empfunden.

Jetzt nahm, als ob die Dämme durchbrochen wären, die Verbreitung einen schnellen und unwiderstehlichen Fortgang. In demselben Jahr, wo die berliner Akademie die Entdeckung krönte, daß seit Wolf in der Philosophie alles beim Alten geblieben sei, verwunderten sich andere Stimmen, daß alle Welt die kantischen Schriften studire. Gegen Ende des Jahrhunderts ist die Bedeutung Kant's in der Anerkennung der Welt entschieden. Die kritische Philosophie ist schon angesiedelt auf den meisten deutschen Universitäten, sogar über den Kreis der protestantischen hinaus; sie ist in allen größeren Städten Deutschlands ein Gegenstand lebhafter und reger Interessen, ja sie überschreitet selbst die deutschen Grenzen, und es geschehen Versuche, sie in Holland, England, Frankreich und Italien bekannt zu machen.

Ihr eigentliches Gebiet sind die deutschen Universitäten, namentlich die protestantischen. Königsberg ist ihre erste Heimath; ihre zweite wird Jena, für die nächsten Jahre die Hauptstadt der deutschen Philosophie, wo eine Reihe bedeutender Lehrer, die mit Reinhold beginnt, den Geist der kantischen Kritik verbreiten und fortbilden.

II.

Reinhold.

1. Allgemeine Charakteristik.

Die letzten zehn Jahre des vorigen Jahrhunderts sind ein wichtiger und folgenreicher Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie. Sie hat in dieser kurzen Zeit die Bahn von Kant bis Schelling durchlaufen. Mit diesem Stück unserer Geistesgeschichte ist der Name Reinhold auf eigenthümliche Weise verbunden. Die Person dieses Mannes ist in gewissem Sinn ein compendiöser Ausdruck jener zehnjährigen Entwicklung unserer Philosophie. Er macht den Anfang zu der Fortbildung der kantischen Lehre und geht dann auf den Bahnen Anderer von Standpunkt zu Standpunkt, bis er zuletzt Schelling gegenüber einen Abweg ergreift, der ihn von dem großen Entwicklungsgange abführt und am Ende in nichtigen Speculationen ganz aus dem Gesichtskreise der Philosophie verschwinden läßt. Er ist zuerst einen Augenblick lang selbstleuchtend, dann reflectirt er fremdes Licht, bis er zuletzt noch einmal versucht, selbst zu leuchten, aber das Licht ist ihm ausgegangen. Die ersten Anregungen empfängt er von der leibniz-wolfischen Philosophie und von Herder's Ideen; dann bemächtigt sich seiner die kantische Lehre, die er durch seine Briefe in Schwung bringt; dann wird er in seiner Elementarphilosophie der Anfänger einer Fortbildung der kanti-

schen Kritik; dann fällt er Fichte zu und macht mit der Wissenschaftslehre gemeinschaftliche Sache; Jacobi's Standpunkt zieht ihn an, und er möchte jetzt eine Art Mitte bilden zwischen Jacobi und Fichte; endlich gewinnt ihn Bardili's Logik, die ihm als die Lösung des Räthsels, als das Ziel der Philosophie erscheint, und zuletzt versucht er in einer selbsterfundenen Synonymik die großen Streitfragen der Philosophie, als ob es nur Wortstreite wären, durch eine Regulirung des Sprachgebrauchs zu beseitigen. Einen seichten Gedanken dieser Art hatte schon Mendelssohn gehabt. Nachdem Reinhold Leibniz, Herder, Kant, sich selbst, Fichte, Jacobi, Bardili passirt hatte, kam er mit dem Plan seiner Synonymik bei einer mendelssohn'schen Idee an, und hier hat er keinen Anspruch mehr, bemerkt zu werden. Seine philosophischen Standorte sind nach Leibniz und Herder die kantische Kritik, die Elementarphilosophie, die Wissenschaftslehre, Jacobi's Glaubensphilosophie und Bardili's sogenannter „rationaler Realismus".

Daß fremde Standpunkte eine solche Macht über Reinhold ausüben konnten, war gewiß ein Zeichen des Mangels eigener philosophischer Kraft; gleichwohl besaß er deren bei weitem mehr, als viele unserer heutigen Katheder- und Akademiephilosophen, die mit sogenannten eigenen Standpunkten, hinter denen nichts ist, Staat machen. Er hätte nicht so schnell von einem System zum andern übergehen und jedes auf seine Art durchleben können, wenn nicht die Kraft seiner Empfänglichkeit und Aneignung wirklich eine große Fähigkeit gewesen wäre. Und daß er, der sich von Vielen hatte Meister nennen hören und dem diese Anerkennung wohlthat, offen eingestand, daß er widerlegt sei, und nun der Schüler eines Anderen wurde, giebt uns das seltene Beispiel eines Mannes, dessen Wahrheitsbedürfniß mächtiger war als seine

Eitelkeit. Aus diesen Zügen würdigen wir die Persönlichkeit Reinhold's und können die Art des Mannes ganz ähnlich empfinden, wie seine Zeitgenossen.

Man muß ihn nehmen nicht in seiner abnehmenden Kraft, die Schelling und Hegel vor sich sahen, sondern nach dem Maß ihrer besten Entfaltung. Ein lauterer und liebenswürdiger Charakter weiblich anlehnender Art, den seine Freunde, mit dem Namen spielend, gern den „Reinen" und „Holden" nennen, und dabei kein geringes philosophisches Talent. Man darf nicht vergessen, daß Reinhold's Briefe über die kantische Philosophie ein Triumph für Kant, sein Uebertritt von der Elementarphilosophie zur Wissenschaftslehre ein Triumph für Fichte war. Auch ist er nicht, wie es zunächst scheinen könnte, in der Fortbewegung der philosophischen Gedanken blos ein schwankendes Rohr. Es ist in ihm selbst ein eigenthümlicher Zug, der ihn von Standpunkt zu Standpunkt forttreibt, und den er aus eigener Tiefe zu befriedigen die Kraft nicht hatte. Er möchte das Glaubensbedürfniß mit dem Erkenntnißbedürfniß ausgleichen und eine volle, unerschütterliche Uebereinstimmung zwischen Religion und Philosophie haben. Unter dem Eindruck dieser Harmonie gewinnt ihn die kantische Lehre, in welcher das Verhältniß und die Einheit zwischen Glauben und Wissen zum erstenmal so tief gegründet erscheint, daß die Möglichkeit eines inneren Zwiespalts nicht mehr stattfindet. Je fester das System steht, auf dem jene Einheit ruht, um so sicherer ist auch der von dem Wissen völlig verschiedene und zugleich mit demselben völlig geeinigte Glaube. Es giebt für das System keine größere Festigkeit, als die demonstrative Gewißheit, die Alles aus einem einzigen Grundsatz ableitet. Daher möchte Reinhold die Philosophie aus einem Stück haben. Dieses Einheitsbedürfniß treibt ihn zur Elementarphilo-

sophie und über dieselbe hinaus zur Wissenschaftslehre, die es tiefer und umfassender befriedigt. Das Glaubensbedürfniß zieht ihn zu Jacobi. Jetzt scheint ihm der Schwerpunkt, den er sucht, in der richtigen Mitte zwischen Jacobi und Fichte zu liegen. Doch bleibt in ihm etwas unbefriedigt zurück. Er strebt nach dem Punkte, in welchem das Reale, das Sein an sich, das ihm die Wissenschaftslehre ausgeredet hatte, zusammenfällt mit dem Denken: nach diesem rationalen Realismus, dieser Einheit von Denken und Sein, die Bardili's Logik lehrt. Dieses Bedürfniß treibt ihn zu Bardili und in den Gegensatz zu Fichte. So hat Reinhold die Standpunkte von der Elementarphilosophie bis zu Bardili, die philosophischen Entwicklungsphasen der letzten zehn Jahre des vorigen Jahrhunderts wirklich auf eine eigenthümliche Weise in sich erlebt, und im Rückblick darauf konnte ihm diese seine Entwicklung als ein nothwendiger und folgerichtiger Verlauf erscheinen.

2. Jugend. Die Ordensschule*).

Seine Lebensschicksale erklären die Grundrichtung Reinhold's. Er war 1758 in Wien geboren, wo sein Vater das Amt eines Arsenalinspectors bekleidete, und kam in seinem vierzehnten Jahr (1772) in das Jesuitencollegium zu St. Anna, um für den Beruf eines Ordenspriesters erzogen zu werden. Schon im folgenden Jahr wurde der Orden durch die bekannte Bulle Clemens' XIV aufgehoben. Reinhold hatte den Priesterberuf aus wirklicher Neigung ergriffen; er war dem Orden blind ergeben und über den Fall desselben trostlos. In dieser Stimmung, die den ächten Je-

*) Karl Leonh. Reinhold's Leben und literarisches Wirken nebst einer Auswahl von Briefen u. s. f. herausgegeben von Ernst Reinhold (Jena 1825).

suitenzögling bekundet, schrieb er an seinen Vater und meldet diesem seine Rückkehr nach Hause. Er weiß nicht, für welche Sünden der Himmel diese große Strafe verhängt hat, doch tröstet ihn die Prophezeiung, daß sich der Orden eines Tages glorreich wieder erheben werde. Er ist entschlossen, ihm treu zu bleiben; er will in dem väterlichen Hause einsam in strengster Askese leben und wünscht sich ein Zimmer, das kein weiblicher Fuß, nicht einmal seine Schwester betreten dürfe. Als Novize der Jesuiten hat er sich schon an die asketischen Uebungen, die Dorsaldisciplinen, die spanische Geißelung, den blinden Gehorsam vollkommen gewöhnt. Sie sind ihm Glaubenssache. Was ihm die Oberen nicht ausdrücklich erlauben, gilt ihm als verboten. Selbst die natürlichen Empfindungen der kindlichen Liebe erscheinen ihm weltlich und sündhaft, er bittet ausdrücklich seinen Manuductor um die Erlaubniß, an seine Eltern denken zu dürfen. Selbst bei der Art, wie sich in dem Zusammenleben der Novizen die kirchlichen Uebungen in die Knabenspiele einmischen und mit den geistlichen Exercitien geradezu gespielt wird, kommt ihm kein Zweifel an der Gültigkeit der äußeren Werke. So erzählt er seinem Vater unter anderen Dingen, wie er auf dem Billard und auf dem Bosselplatz so viele Ave Marias gewonnen habe, die der Verlierende für ihn beten mußte.

Er war mit fünfzehn Jahren vollkommen kirchlich geschult ohne einen Schatten des Zweifels. Die von ihm so eifrig gewünschte Wiederherstellung der Jesuiten ließ auf sich warten. So fand sich Reinhold genöthigt, seine geistliche Laufbahn zunächst in einem anderen Orden fortzusetzen. Er trat 1774 in das Barnabitencollegium seiner Vaterstadt und kam hier unter den Einfluß eines freieren Geistes. Die geistige Läuterung des Clerus zählte zu den Zwecken dieses Ordens, der die Beschäftigung

mit den Wissenschaften in seine Lebensform aufgenommen hatte. Neun Jahre lang war Reinhold unter den Barnabiten, die ersten drei Jahr seines Noviziats gehörten dem philosophischen Cursus, die drei folgenden dem theologischen; dann wurde er Novizienmeister und Lehrer der Philosophie.

3. Die Flucht aus Wien. Leipzig. Weimar.

In diese Zeit fällt der Anfang der josephinischen Reformen. Das Werk der beginnenden Aufklärung gewinnt bald eine Reihe jugendlicher Kräfte, die eine Art Loge bilden, um gemeinschaftlich im Sinn dieser neuen Zeit auf den öffentlichen Geist zu wirken. An der Spitze stehen Ignaz von Born und Blumauer; Reinhold ist bald ein Glied dieses Kreises, dessen bewegte und aufstrebende Interessen ihn fesseln und stärker anziehen als das Barnabitenkloster. Immer lebhafter erwacht in ihm das Bedürfniß nach Unabhängigkeit und Befreiung von dem Drucke des Ordens und der kirchlichen Autorität. In den Herbstferien des Jahres 1783 benutzt er eine Gelegenheit, die sich ihm bietet, um durch eine heimliche Abreise nach Leipzig, die so gut als eine Flucht war, sich in den vollen Genuß seiner Freiheit zu setzen. Die Wiener Freunde wollen während seiner Abwesenheit dafür thätig sein, daß er von den Ordensgelübden entbunden werde und straflos zurückkehren könne. Indessen wird sein leipziger Aufenthalt von den Jesuiten ausgespäht, und es wird ihm gerathen, um seiner Sicherheit willen nach Weimar zu gehen.

Blumauer schickte ihm eine Empfehlung an Wieland. In dem Hause des weimarischen Dichters findet sich Reinhold gastlich aufgenommen; bald ist er der tägliche Gast; er wird Mitarbeiter und nach dem Rücktritte Bertuch's Mitherausgeber des deutschen Merkur, endlich durch seine Heirath Sohn des wieland'schen Hauses.

4. Berufung nach Jena. Die jenaische Periode.
(1787—1794.)

Das ist der Zeitpunkt (1785), in welchem Reinhold die kantische Vernunftkritik kennen lernt. Noch kurz vorher hatte er im deutschen Merkur gegen die kantische Recension der herderschen Ideen geschrieben und seine Lanze für Herder eingelegt. Fünfmal liest er die Kritik der reinen Vernunft, bevor ihm einiges Licht aufgeht. Endlich durchdringt ihn die neue Wahrheit, und es sind namentlich die praktischen und religiösen Ideen, die sich ganz seines Gemüths bemächtigen. Er sieht hier die Grundlagen des Glaubens unabhängig von aller metaphysischen Erkenntniß und so mit einemmale die Glaubenszweifel gelöst, die aus der Verstandeseinsicht hervorgehen. Er ist überzeugt, daß die kantische Philosophie, richtig verstanden, eine wohlthätige und durchgreifende Umgestaltung des menschlichen Denkens herbeiführen müsse, und er will das Seinige dazu thun, um dieses Licht den Geistern leuchten und einleuchten zu lassen. So schreibt er seine „Briefe über die kantische Philosophie", die in den Jahren 1786 und 87 im deutschen Merkur erscheinen. Sie sind in der Geschichte der kantischen Philosophie eine folgenreiche und denkwürdige That. Kant selbst findet sie „herrlich". Der weimarische Minister Vogt, damals Curator der Universität Jena, wünscht die Darstellungsgabe dieser Briefe als Lehrkraft auf dem Katheder wirksam zu sehen und beruft Reinhold als Professor der Philosophie nach Jena.

Hier beginnt er im Herbst 1787 seine akademischen Vorlesungen. Die Jahre seiner jenaischen Lehrwirksamkeit (von Michaelis 1787 bis Ostern 1794) sind die glücklichsten und fruchtbarsten seines Lebens. Dasselbe wird später auch von Fichte und in einem gewissen Sinn auch von Schelling gelten müssen.

Reinhold gewinnt durch seine Vorträge den Eifer und das Interesse der Studirenden für die Philosophie; seine Hörsäle sind die besuchtesten, und die ersten großen Triumphe, welche die kantische Philosophie auf dem Katheder feiert, dankt sie der Lehrgabe Reinhold's. Er macht die kritische Philosophie in Jena einheimisch. Ein Kreis wissenschaftlicher und persönlicher Freunde, die zu den ersten Männern der Universität gehören, unterstützt und hebt seine Wirksamkeit. Zu seiner Geltung als Lehrer kommt in derselben Zeit sein Ansehen als philosophischer Schriftsteller. Er gilt als der beste Vermittler, Ausleger, Kenner der kantischen Lehre, als deren zweiter Begründer, als deren erster Fortbildner. Die „Elementarphilosophie", wie er selbst seine „neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" genannt hat, dieser erste Fortbildungsversuch der kantischen Kritik, ist die Frucht seiner jenaischen Periode. Auf diese Frucht und auf diese Jahre beschränkt sich Reinhold's eigentliche Bedeutung für die Geschichte unserer nachkantischen Philosophie.

5. Freundschaften.

Auch außerhalb des nächsten akademischen Kreises gewinnt Reinhold Namen, Ansehen und Freunde. Wir haben schon gesagt, mit wie freudigem Danke Kant die Briefe Reinhold's aufnahm. Der Königsberger Meister sah in dem jenaischen Jünger seinen würdigsten Nachfolger. Friedrich Heinrich Jacobi, der in seiner Pempelforter Muße die Bewegungen der kritischen Philosophie mit scharfem Auge verfolgt, erkennt in Reinhold's neuer Theorie des Vorstellungsvermögens schon einen charakteristischen und in dem eigentlichen Geist der Kritik begründeten Anfang der Fortbildung. Der zunächst aus philosophischem Interesse geführte Briefwechsel zwischen Reinhold und Jacobi bringt beide in nähe-

ren Verkehr, der sich bald zu einem dauernden und innigen Freundschaftsverhältniß befestigt. Reinhold's Gemüthsrichtung hatte eine von aller Philosophie unabhängige, der Anschauungsweise Jacobi's verwandte Seite.

Eine gleich innige Freundschaft hatte sich zwischen Reinhold und dem dänischen Dichter Baggesen gestaltet, der sich eine Zeitlang in Jena aufhielt. Und dieser vermittelte wieder in Zürich die ersten freundlichen Beziehungen zwischen Reinhold und Fichte, zwischen Reinhold und Lavater. Die von Fichte anonym veröffentlichten Beiträge über die französische Revolution hatte Reinhold gelesen, er hatte den Verfasser erkannt und die Schrift mit großer Anerkennung in der jenaischen Literaturzeitung beurtheilt. Fichte erhielt die Recension durch Baggesen, und dies wurde die Veranlassung eines brieflichen Verkehrs, den Fichte begann. Der Briefwechsel und das Verhältniß beider Männer durchlief verschiedene Phasen und endete zuletzt mit einem Bruch. Der erste Mißton kam, als die Wissenschaftslehre hervortrat und Reinhold, bevor er sie annahm, Versuche machte, sich dagegen zu wehren. Verstimmte Aeußerungen, die einer gegen den andern gethan haben sollte, wurden hin- und hergetragen, und eine briefliche Auseinandersetzung sehr unerquicklicher Art, in welcher Fichte wie ein unerbittlicher Schulmeister mit Reinhold umging, brachte die Sache endlich wieder ins Reine. Als Reinhold die Wissenschaftslehre annahm, den Standpunkt derselben als Anhänger vertrat und selbst gegen die öffentlichen Beschuldigungen vertheidigte, stand das Verhältniß beider Männer in voller Blüthe. Als Reinhold die Wissenschaftslehre verließ und Bardili auf seinen Schild erhob, war der Bruch mit Fichte unvermeidlich.

Baggesen hatte für Reinhold auch Lavater's Interesse erregt, und als dieser auf seiner Reise nach Dänemark im Frühjahr 1793

Weimar berührte, machte er von hier aus die persönliche Bekanntschaft des jenaischen Philosophen. Die Zusammenkunft und Unterredung mit Reinhold hatte Lavater's empfängliche Gemüthsart erwärmt, und die günstige Stimmung, die er unter dem noch frischen persönlichen Eindruck nach Kopenhagen mitbrachte, wußte er dort dem Grafen Bernstorf, dem damaligen Präsidenten der Schleswig-Holsteinschen Kanzlei, mitzutheilen. In Kiel war eben die Professur, die Tetens gehabt hatte, erledigt. Und nun wurde Lavater, wie er sich selbst ausdrückt, die unschuldige Veranlassung, daß Reinhold im Sommer 1793 den Ruf nach Kiel erhielt.

6. Die Berufung nach Kiel. Die kieler Periode. (1794—1823.)

Die Rücksicht auf seine äußere Lage und seine akademische außerhalb der Facultät befindliche Stellung bewog ihn, den Ruf anzunehmen. Häusliche Umstände brachten es mit sich, daß er erst im Frühjahr 1794 nach Kiel übersiedeln konnte. Die Studirenden in Jena gaben bei dieser Gelegenheit dem scheidenden Lehrer Beweise rührender Dankbarkeit. Kaum hatte sich die Kunde der Berufung verbreitet, als zehn Landsmannschaften, die etwa tausend Studenten vertraten, sich schriftlich an Reinhold wendeten und ihn baten zu bleiben. Sie erboten sich sogar, aus eigenen Mitteln zu einer Erhöhung seines Gehaltes mitzuwirken. Als er ging, feierten sie ihn in allen Formen studentischer Huldigungen, in Ständchen, Gedichten und einer seinem Andenken gewidmeten Medaille.

Fast sieben Jahre hatte er in Jena gelehrt. Neunundzwanzig Jahre lehrte er in Kiel, bis zu seinem Tode (Ostern 1823). Er hatte die Höhe seiner Bedeutung hinter sich, als er Jena ver-

ließ. Als er in Kiel am hellsten leuchtete, war er ein Nebengestirn der Wissenschaftslehre, deren Begründer ihm auf dem jenaischen Katheder gefolgt war. Er war in Kiel auch äußerlich dem bewegten Schauplatze der Philosophie entrückt. Nur darin traf er es glücklich, daß er durch eine unvorhergesehene Verkettung der Umstände in die Nähe Jacobi's kam. In demselben Jahre nämlich, als Reinhold von Jena nach Kiel berufen wurde, ging Jacobi, um außerhalb des Krieges zu sein, von Pempelfort nach Eutin, wo er die nächsten zehn Jahre (1794—1804) blieb. So rückten beide Freunde bis auf wenige Meilen einander nahe und konnten in wiederholten persönlichen Zusammenkünften ihre Gedanken austauschen. Als Jacobi später als Präsident der Akademie nach München kam, wünschte er Reinhold als Generalsecretär an seiner Seite zu haben. Die Sache war gegen Ende des Jahres 1806 dem Abschluß nahe, aber der König verweigerte die Unterschrift, weil er, wie es scheint, an Reinhold's kirchlichen Jugendschicksalen Anstoß nahm. Wahrscheinlich wird dabei der Umstand, daß Reinhold der katholischen Kirche und einem Orden angehört hatte, weniger ungünstig gewirkt haben, als die Art und Weise, wie er aufgehört hatte, ein Glied der Kirche und jenes Ordens zu sein.

Etwas aus seinem Ordensleben, abgesehen von den kirchlichen und bindenden Formen, war ihm in die Philosophie nachgegangen und kam in seinem ersten Unternehmen in Kiel auf eigenthümliche Weise zum Vorschein. Es war eine Art philosophischer Bund aller „Wohlgesinnten", den er stiften wollte, auf der Grundlage kantischer Ideen. Die sittlichen Ueberzeugungen erschienen ihm so sicher und einleuchtend festgestellt, daß von hier aus auch in der Beurtheilung der politischen und religiösen Dinge sich leicht ein Einverständniß gutgesinnter Menschen, eine gemein=

same Verständigung in den großen menschlichen Fragen herbeiführen, in der Stille verbreiten und zu einer weiten unsichtbaren Gemeinde ausdehnen ließ, die in den Stürmen der Zeit, mitten in den Erschütterungen des öffentlichen Lebens, wohlthätig und befestigend wirken mußte. Mit zwei Kieler Freunden Binzer und Jensen hatte er im Jahre 1795 den Plan verabredet. Es war der „Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten". Dieser Entwurf sollte an Bekannte mitgetheilt, durch diese weiter verbreitet, in der Stille schriftlich von den Theilnehmern verhandelt, nach diesen Verhandlungen verbessert und in einer solchen durchgearbeiteten und von Vielen gebilligten Form alle drei Jahre veröffentlicht werden. Es kam zu einer ersten Veröffentlichung im Jahre 1798, welche die einzige blieb. Dabei bewährte sich die Erfahrung, die man vorher wissen konnte, daß die Wahrheiten, welche die Welt erleuchten, nicht von vielen Händen gemacht werden, und was viele machen, Gemeinplätze sind, die man der Welt nicht zu geben braucht, weil sie dieselben schon hat. Jener erste Band enthielt die „Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen gesunden Verstandes zum Behuf der Beurtheilung der sittlichen, rechtlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten*)".

Reinhold machte in seiner philosophischen Entwicklung zunächst den folgerichtigen Fortschritt zu dem Standpunkt der Wissenschaftslehre, die er in sich aufnahm und öffentlich lehrte. Das Jahr 1797 findet ihn als Fichtianer. Der zweite Theil seiner „Vermischten Schriften" steht auf diesem Standpunkt**).

Jacobi hatte richtig geurtheilt, daß Reinhold's Annäherung

---

*) Von Reinhold herausgegeben, Lübeck und Leipzig 1778.

**) Auswahl vermischter Schriften. I Theil 1796. II Theil 1797.

an Fichte Annäherung an ihn sei. So schrieb er ihm von Wandsbeck, als er durch die Gräfin Stolberg zuerst gehört hatte, es verlaute, daß Reinhold in einer neuen Schrift als Fichtianer auftreten werde*). Nicht als ob Jacobi's und Fichte's Standpunkt dieselben gewesen wären; sondern weil beide in der Beurtheilung der kantischen Philosophie darin übereinkamen, daß deren folgerichtiges Ziel die Wissenschaftslehre sein müsse. Diese Einsicht war auf Seiten Jacobi's zugleich das Urtheil über die Wissenschaftslehre und die Einsicht in deren Mangel. Und diesem Gesichtspunkte näherte sich Reinhold unter dem unmittelbaren Einfluß Jacobi's, der mit der Macht einer überlegenen Persönlichkeit auf ihn einwirkte. Er wollte zwischen Fichte und Jacobi einen vermittelnden Standpunkt einnehmen und schrieb in diesem Sinne „über die Paradoxie der neusten Philosophie" und die „Sendschreiben an Fichte und Lavater über den Glauben an Gott." Beide Schriften fallen in das Jahr 1799. Sie vertheidigen den fichte'schen Standpunkt, der zwar dem gewöhnlichen Bewußtsein, welches den Idealismus nicht fasse, als Paradoxie erscheinen müsse, aber dem Glauben und dem Realismus der natürlichen Ueberzeugung nicht widerstreite, im Gegentheil beide in sich fasse und begründe.

Noch gegen Ende desselben Jahres lernt er Bardili's Logik kennen und findet hier die einseitig idealistische Richtung der bisherigen Philosophie überwunden durch „den rationalen Realismus", der die Aufgabe der Philosophie löst. Er macht gemeinschaftliche Sache mit Bardili, dem in seiner unbeachteten Stellung nichts willkommner sein konnte, als ein Anhänger von dem Namen Reinhold's. Kaum hat je ein Schüler einen dankbareren Meister ge-

*) Br. v. 22. Febr. 1797. Reinhold's Leben von Ernst Reinhold. Auswahl von Briefen. III. Jacobi S. 240 flgd.

habt. Eine neue Zeitschrift sollte den neuen Standpunkt in der Anerkennung der Welt begründen. Es waren die „Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des neunzehnten Jahrhunderts", die Reinhold herausgab und von denen sechs Hefte in den Jahren von 1801—1803 erschienen. Hier sollte der Standpunkt Bardili's als Ziel der Philosophie historisch begründet und das System einleuchtend gemacht werden. Zu dem ersten Zweck schrieb Reinhold in den beiden ersten Heften seine Uebersicht über den ganzen Entwicklungsgang der neuen Philosophie von Baco bis Schelling: „die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen seit Wiederherstellung der Wissenschaften". Die erste Abtheilung umfaßt die vorkantische Zeit: Baco, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolf, Locke, Hume, die deutsche Aufklärung; die zweite umfaßt die beiden kritischen Jahrzehnde von 1781—1800: Kant, Jacobi, Reinhold, Aenesidemus, Salomon Maimon, Fichte, Schelling, Bouterweck. Dieser zweite Theil enthält Einiges, das noch heute mit Nutzen gelesen werden kann. Zu dem anderen Zweck, der die Lösung der Aufgabe in ihrem gelungenen Abschluß zeigen wollte, gab Reinhold im dritten Heft eine „neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus". Bardili war davon entzückt; er fand die Darstellung „unübertroffen" und schrieb Reinhold, daß er sie mehr als fünfzigmal gelesen habe. Es blieb bei der gegenseitigen Bewunderung; die Sache selbst hatte keine Wirkung, die Welt folgte den Bahnen Schelling's und ließ Reinhold und Bardili unbeachtet am Wege stehen. Im fünften Hefte der Beiträge folgte noch eine „populäre Darstellung des rationalen Realismus", und das letzte Heft brachte eine neue Darstellung der bardili'schen Principien unter der Ueberschrift: „neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie". Sie war für Bardili „das non plus ultra

einer Darstellung, das Höchste, was der menschliche Geist in der philosophischen Methode vermag und die lichtvollste Art es auszusprechen *)".

Mit dem Anfange dieses Jahrhunderts ist Reinhold außerhalb der Philosophie. Wie sehr er von ihrer Bewegung abgelenkt und über ihre Ziele desorientirt ist, zeigt sich auch darin, daß er anfängt, an der leeren Scheinoriginalität Gefallen zu finden. Er befreundet sich mit Thorild (seit 1796 Professor und Bibliothekar in Greifswalde), der ein eigenes System unter dem Namen „Archimetrie" in die Welt geschickt hatte und die kritischen Systeme oder, wie er sich ausdrückte, „die Kanterei" und „Fichterei" als bloße Wortgaukelei für nichts hielt. Die Art dieses Mannes, die man genügend aus seinen Briefen kennen lernt, trägt die Eitelkeit eines unächten Tiefsinns, der zugleich so geschmacklos redet, daß er niemand sollte täuschen können. Aber Reinhold's Geschmack selbst ist verdorben, und man kann in seinen Schriften namentlich der späteren Zeit bemerken, wie sich sein Styl zusehends verschlechtert. Es erscheint ihm alles, was er sagt, so wichtig, daß er fast jedes Wort sperrt, und je weniger Licht in dem Sinn der Worte ist, um so mehr ist in den Buchstaben. Seine beiden Freunde Bardili und Thorild erschienen ihm damals als verkannte Größen; sie sind heute vergessen. Die Aufgabe, an welcher Bardili stand, lag allerdings in der Richtung der Philosophie, aber ihre Lösung mußte den Weg nehmen, den Schelling einschlug und der in den Augen Reinhold's als ein Abweg erschien.

Bardili hatte das Gefühl einer großen Entdeckung und zugleich das Bewußtsein, daß er nicht auf die Nachwelt kommen

*) Brief vom 19. Dec. 1804. Reinhold's Leben von Ernst Reinhold. Auswahl von Briefen. V. Bardili. S. 331 flgd.

werde, auch nicht auf den Schultern Reinhold's. In dem Ausdruck der ersten Empfindung konnte er bisweilen so sprechen, daß er uns an Schopenhauer erinnert; nur daß dieser daneben sich auch der Nachwelt sicher fühlt. „Ich lebe und sterbe", schrieb einmal Bardili, „auf die Richtigkeit meines Systems als einzig möglicher Philosophie; aber ich lebe und sterbe auch darauf, daß es nie für das, was es ist, von Grund aus anerkannt werden wird. Höchstens wird man vielleicht, wie an Spinoza's System, hier und da auf einem Katheder daran pfuschen, aber zu seiner eigentlichen Erkenntniß gelangt nur das gleiche Bedürfniß eines verwandten und vom Winde falscher Lehren lange genug umgetriebenen Geistes. Diese Geister creirt nur die Natur und creirt sie mit weiser Sparsamkeit, aber kein Doctor- oder Professordiplom auf dieser und jener alma studiorum universitate*)". Was aber die Nachwelt betrifft, so hat Bardili Reinhold's Schicksal wie das seinige richtig beurtheilt, wenn er in einem seiner Briefe an Reinhold sagt: „das Denkmal, welches Ihnen die Nachwelt setzen wird, dürfte nach allen Auspicien der Mitwelt nur Kantisch überschrieben werden; auf mich wartet keines, als dasjenige, welches mir mit den Pulsen Ihres brüderlichen Herzens zu Grunde gehen wird**)". Er hat sich nicht geirrt. Wodurch Reinhold in der Geschichte der Philosophie etwas bedeutet, das sind einzig und allein seine kantischen Verdienste, deren größtes die „Elementarphilosophie" ist als der Anfang einer Fortentwicklung, die über die bloße Schule hinausführt.

*) Ebendas. Br. v. 16. September 1804. S. 330.
**) Ebendas. Br. v. 11. Juni 1803. S. 319.

Drittes Capitel.

Reinhold's Problem und die Entstehung der Elementarphilosophie.

Der Anfangspunkt einer Entwicklung, die mit innerer Nothwendigkeit zu Fichte, Schelling und Hegel fortschreitet, ist ein so geschichtlich bedeutsamer Anstoß, daß wir sehen müssen, wie er entsteht. Wie kam Reinhold zur kritischen Philosophie und durch dieselbe zu seinem Problem?

Er selbst hat in der Vorrede zu seiner neuen Theorie seinen Entwicklungsgang in der Kürze geschildert. Zehn Jahre hatte er sich mit speculativer Philosophie beschäftigt, bevor er mit der kantischen Kritik bekannt wurde. Als Barnabit hatte er hauptsächlich Philosophie studirt und selbst drei Jahre lang gelehrt. Er bezeichnet seinen damaligen Standpunkt durch die leibnizische Lehre. Aus dieser Vorstellungsweise schrieb er noch in Weimar die Kritik für Herder gegen Kant. Indessen war er in der leibniz-wolfischen Philosophie nicht dogmatisch befestigt, denn er gesteht, daß seine religiösen Zweifel ihm nicht gelöst worden seien. Keines der vorhandenen Systeme habe ihn in dieser Rücksicht befriedigt. Erfolglos habe er die Standpunkte der Theisten und Pantheisten, der Skeptiker und Supranaturalisten durchlaufen. Aber ascetisch zum Asceten gebildet, wie er war, sei ihm durch

seine ganze Erziehung die Religion nicht bloß die erste, sondern gewissermaßen die einzige Angelegenheit seines Lebens gewesen *).

Wie er nun die kantische Vernunftkritik kennen lernt und zum erstenmale liest, sei ihm Alles dunkel geblieben, und selbst nach der fünften Lesung sei dieses Dunkel nicht völlig verschwunden. Er widmet ein ganzes Jahr nur diesem Werke, und wie er es endlich durchdrungen hat, findet er seine religiösen Zweifel vollkommen gelöst. Aus diesem Eindruck heraus würdigt er die kantische Philosophie und möchte sie unter diesem Eindruck verbreiten als eine die Gemüther erhebende und läuternde Lehre. Er verhält sich ähnlich zu Kant, als einst Mendelssohn zu Wolf. So entstehen seine Briefe über die kantische Philosophie **).

I.

Die Briefe über Kant.

1. Kant's Bedeutung.

Es ist kein schülerhaftes Verhältniß der gewöhnlichen Art, das Reinhold zu der kantischen Philosophie einnimmt; er ist weder ein Nachbeter noch ein Erklärer, wie sie die Schule erzeugt; er giebt, was er in sich erlebt und probehaltig gefunden hat: die sittlichen Grundwahrheiten der kantischen Kritik ohne die kantischen Formen und unabhängig von dem Gange der kantischen Untersuchung. Er fühlt sich nicht gebunden an die Worte und Fußtapfen des Meisters. Er ist der erste Kantianer, in welchem

*) Vgl. das vor. Cap. S. 43. Vgl. damit Versuch einer neuen Theorie u. s. f. (2. Aufl. 1790). Vorrede S. 51 flgd.

**) Briefe über die kantische Philosophie von Karl Leonhard Reinhold. 2 Bände. (Leipzig, Göschen. 1790. 1792). Vgl. Vorr. zur neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. (2. Aufl.) S. 57.

die neue Lehre eigenthümliches Leben annimmt und darum anfängt auch belebend, nicht bloß belehrend, auf Andere zu wirken. Daher kommt, wie Fichte es treffend ausdrückt, „die praktische Wärme" in Reinhold's Schreibart.

Was die Zeiten seit lange angestrebt haben und die Gegenwart bei den überall erschütterten Grundlagen des geistigen Lebens dringender, als je ein anderes Zeitalter, bedarf, dieses Ziel sieht Reinhold in den Entdeckungen der kantischen Kritik erreicht. Die religiösen Fragen dringen nach einer endlichen Lösung. Alle dogmatischen Lösungen sind versucht und fehlgeschlagen; alle Wege der dogmatischen Speculation sind von Anfang bis zum Ende durchlaufen und keiner hat zum Ziele geführt. Die Einsicht in diese Erfolglosigkeit liegt am Tage. Und so vergeblich jene Versuche immer gewesen sind, sie waren nothwendig, um diese Einsicht an's Licht zu bringen. Jetzt ist die Arbeit vollendet, welche die Vorbereitung einer großen That sein mußte. Die Lösung ist da; sie war dem Ende des Jahrhunderts vorbehalten; durch sie wird Deutschland die künftige Schule Europa's werden. Sie ist gegeben, diese Lösung des größten aller Räthsel, in einem einzigen bis jetzt unverstandenen Buche. Die Kritik der reinen Vernunft enthält das Evangelium der reinen Vernunft. Aber dieses Evangelium wird behandelt, wie eine Apokalypse. Alles Mögliche wird darin gefunden, und jede Auffassung widerspricht der andern*).

Den dogmatischen Philosophen erscheint die Vernunftkritik als der Versuch eines Skeptikers und den Skeptikern als die Anmaßung eines neuen Dogmatismus; der Supranaturalist erblickt in dem kantischen Werk eine Untergrabung und der Naturalist eine

*) Briefe über die kant. Philos. I Bd. Brief. I. Brief. III. S. 103, 104.

Stütze des Glaubens; der Materialist sieht die Realität der Materie verneint und findet eine übertrieben idealistische Vorstellungsweise in derselben Lehre, in welcher der Spiritualist nichts Anderes zu entdecken weiß, als nackten Empirismus; der Eklektiker klagt über die Gründung einer neuen, unduldsamen, anmaßenden Secte, wie der Popularphilosoph über die einer neuen Scholastik. So wird von allen Seiten blind an der Oberfläche der kantischen Lehre herumgetappt, und das Innere bleibt verborgen. In Wahrheit sind durch die kantische Kritik die früheren Gegensätze überwunden, in ihrer Einseitigkeit widerlegt, in ihrem wahren Verstande richtig gewürdigt und ausgeglichen: Realismus und Idealismus, Dogmatismus und Skepticismus, Locke und Leibniz, Wolf und Hume. Die Kritik ist in Wahrheit das größte aller Meisterwerke des philosophischen Geistes*).

2. Das religiöse Problem und die vorkantischen Parteien.

Das wichtigste aller Probleme ist die Frage nach dem Dasein Gottes. Sie ist durch Kant gelöst. Es giebt für das Dasein Gottes keinen Erkenntnißgrund, wohl aber einen um so gewisseren Glaubensgrund; die Kritik hat die Unmöglichkeit des ersten und die Nothwendigkeit des zweiten bewiesen: jene aus den Bedingungen unserer theoretischen Vernunft, diese aus denen der praktischen. Beide Beweise fließen aus dem Wesen der menschlichen Vernunft. Die Frage ist demnach aus der Vernunft selbst als ihrem Principe entschieden.

Vor Kant war in Rücksicht auf das Dasein Gottes die Frage der Erkenntniß ein Streitpunkt zwischen vier Parteien. Die Ei-

*) Ebendas. Brief III. S. 105—108.

nen bejahten, die Anderen verneinten den Erkenntnißgrund. Die Skeptiker und Atheisten standen auf der verneinenden, die Supranaturalisten und Naturalisten auf der bejahenden Seite. Die Skeptiker verneinten bloß den Erkenntnißgrund und ließen das Dasein Gottes selbst dahingestellt, die Atheisten dagegen verneinten mit dem Erkenntnißgrunde zugleich das Dasein; die Supranaturalisten setzten den Erkenntnißgrund in die göttliche Offenbarung, die Naturalisten dagegen in die menschliche Vernunft*).

Wenn die Frage nach dem Dasein Gottes und dessen Erkennbarkeit vor dem Forum dieser Parteien entschieden werden könnte: wie würde die Entscheidung lauten? Wir nehmen zuerst die Vorfrage: ist überhaupt eine definitive Lösung der ganzen Frage möglich? Die Skeptiker sagen nein, die drei übrigen ja. Die Mehrheit entscheidet sich für die Möglichkeit einer bestimmten Antwort.

Der Atheist erklärt: das Nichtdasein Gottes ist erkennbar; das Dasein Gottes ist unmöglich. Bringen wir den Satz des Atheisten zur Abstimmung, so stimmen Skeptiker, Supranaturalisten und Naturalisten dagegen. Die Mehrheit entscheidet sich für die Möglichkeit des göttlichen Daseins.

Der Supranaturalist behauptet die Erkennbarkeit Gottes auf Grund der Offenbarung; die drei anderen stimmen dagegen. Der Naturalist behauptet die Erkennbarkeit Gottes auf Grund der menschlichen Vernunft; die drei anderen stimmen dagegen.

Wie also entscheidet demnach die Stimmenmehrheit? Nach dieser Mehrheit zu urtheilen, ist die Frage nach dem Dasein Gottes und seiner Erkennbarkeit einer bestimmten Lösung fähig, aber nicht auf atheistische Weise, indem man das Dasein Gottes selbst

*) Ebendas. Brief IV. S. 130—133.

verneint, also nur, indem man es bejaht, aber nicht als Object der Erkenntniß, weder der übernatürlichen noch der natürlichen. Was also bleibt übrig, wenn das Urtheil der Mehrheit Recht behalten und zum Abschluß kommen soll? Daß wir das Dasein Gottes bejahen, nicht als Erkenntnißobject, sondern als Glaubensobject; daß wir die Unmöglichkeit des Erkenntnißgrundes und die Nothwendigkeit des Glaubensgrundes aus der Vernunft selbst einsehen und feststellen. Genau so entscheidet Kant*).

Nach der kantischen Lehre kommen wir durch die Vernunft zum Glauben. Der Glaube wurzelt in dem moralischen Bedürfniß, in der praktischen Vernunft: daher kein anmaßendes Wissen und eben so wenig ein blinder Glaube. Nur so schlichtet sich jener Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi. Die Streitfrage war entschieden, bevor sie ausbrach, denn die kantische Kritik ging ihr voraus.

Die christliche Religion nahm ihren Weg von der Religion zur Moral; die kantische Philosophie nimmt den ihrigen von der Moral zur Religion. Im Wesen der Sache, in der Verbindung zwischen Moral und Religion, in dem sittlichen Grunde und Inhalte des Glaubens sind beide einverstanden. Mit der Frage nach dem Dasein Gottes ist auch die andere nach der Unsterblichkeit der Seele und dem künftigen Leben durch Kant gültig entschieden. Die Principien sind entdeckt und festgestellt, welche die Grundlagen des Glaubens, der Moral und des Rechts ausmachen. Von dieser Seite die Bedeutung der kantischen Philosophie einleuchtend darzuthun, ist das durchgängige Thema der reinhold'schen Briefe.

---

*) Ebendas. IV. Brief. S. 134—137.

II.

Der Mangel in der kantischen Kritik.

1. Die Hauptschwierigkeit.

Eine solche Lehre müßte die Mehrheit der philosophischen Stimmen und die Anerkennung der Welt längst gewonnen haben. Wie kommt es, daß sie einsam dasteht? Woher die geringe Anerkennung, welche die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie zeigen? Daß man sie nicht würdigt, kann seinen Grund nur darin haben, daß man sie nicht versteht. Auch klagt alle Welt über die Unverständlichkeit der neuen Lehre. Irgendwo muß in der Verfassung und Beschaffenheit dieser Lehre selbst eine Schwierigkeit enthalten sein, die das Verständniß hindert. Ihre Ergebnisse sind einfach und einleuchtend, namentlich auf dem praktischen Gebiete. Also kann jene Schwierigkeit nicht hier, sondern muß in den Grundlagen gesucht werden. Die praktischen Ergebnisse sind bedingt durch die Einsicht in die Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntniß der übersinnlichen Objecte; diese Einsicht selbst ist bedingt durch die Untersuchung der Erkennbarkeit der Objecte überhaupt, durch die Untersuchung unserer Erkenntnißvermögen, also durch die kantische Erkenntnißtheorie. Hier muß die Schwierigkeit liegen. Hier muß dem Uebelstande abgeholfen werden, der die Anerkennung und den Fortgang der kritischen Philosophie hemmt.

In welchem Punkte die Hauptschwierigkeit liegt, erfährt Reinhold an sich selbst. Sein akademischer Beruf in Jena bringt ihm die Aufgabe, die kantische Philosophie zu *lehren*. Bis jetzt hat er nur über sie in Briefen geschrieben. Als populärer Schriftsteller durfte er die Resultate mittheilen, in seiner Weise, unabhängig von den Untersuchungen der Kritik selbst. Als Lehrer

muß er ihre Grundlagen einleuchtend machen, die Anfangsgründe deutlich und klar entwickeln; er muß elementar sein und das Lehrgebäude vor seinen Schülern von Grund aus aufbauen, oder er wird als Lehrer wenig ausrichten und weder seine Schüler noch sich befriedigen. Sein eignes didaktisches Bedürfniß orientirt ihn. In den Anfangsgründen entdeckt er die schwierigen und dunkeln Punkte. Er gesteht selbst, daß ihm die Aufgabe, die kantische Kritik zu lehren, fast ebenso schwer gefallen sei, als das erste Studium derselben*).

2. Die Nothwendigkeit einer Elementarlehre.

Wie nämlich Kant seine Untersuchungen einführt, so sind die Grundlegungen von gewissen Voraussetzungen abhängig, die man eingeräumt haben muß, um das Weitere gelten zu lassen. Erst wird die Thatsache der Erkenntniß festgestellt. Aus dieser so bestimmten Thatsache werden dann durch Analyse die Erkenntnißvermögen gefunden, aus denen nachher jene Thatsache selbst erklärt wird. So werden die Erkenntnißvermögen aus einer Thatsache begründet, welche selbst erst durch sie begründet werden soll. Lassen wir sie in der That dadurch begründet sein, so giebt uns Kant in Betreff der Erkenntnißvermögen, die er entdeckt haben will, nur den Erkenntnißgrund, nicht den Realgrund. Die Erkenntniß selbst ist complicirter Natur; sie setzt Elemente voraus, die einfacher sind als sie. Ist man über diese Elemente nicht einig, so wird man sich noch weniger über die darauf gegründete Erkenntnißtheorie einigen können. Ein Mißverständniß der Erkenntnißelemente muß nothwendig eine Menge Mißverständnisse der Erkenntnißtheorie zur Folge haben. Hier ist der Grund

*) Vorrede zur neuen Theorie u. s. f. S. 58—62.

zu einer falschen Auffassung und Beurtheilung der gesammten kantischen Kritik.

Das Element aller Erkenntniß ist die Vorstellung. An ihr haftet das Mißverständniß. Gewisse Merkmale, die nur von der Vorstellung gelten dürfen, werden genommen als Merkmale der Dinge. Diese Verwechslung verfälscht die Auffassung der Sache und macht den Kern aller Streitfragen zwischen Kant und seinen Gegnern. An dieser Stelle entdeckt Reinhold seine Aufgabe einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, die in Rücksicht auf die kantische Vernunftkritik den festen Unterbau geben und die Bedeutung einer Elementarphilosophie haben soll*). (Was Reinhold zuerst neue Theorie des Vorstellungsvermögens nennt, das heißt später „Elementarphilosophie". Dieser Name verhält sich zu Reinhold, wie der Name der „Wissenschaftslehre" zu Fichte und der Name der „Naturphilosophie" zu Schelling.)

3. Reinhold's elementarphilosophische Schriften.

Drei Schriften, die in den drei Jahren von 1789—1791 erscheinen, entwickeln Reinhold's Lehre. Die erste bringt den „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens"; die zweite sind die „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie", deren erster Band das Fundament der Elementarphilosophie betrifft; sie verhält sich zur neuen Theorie als Correctiv, sie berichtigt deren Mängel; die dritte Schrift, „das Fundament des philosophischen Wissens", giebt die Elementarphilosophie in ihrem bündigsten Ausdruck und in ihrer sichersten Form**). Von dieser Schrift sagte Fichte in

*) Ebendas. Vorr. S. 62—68.

**) Ueber das Verhältniß dieser drei Schriften vgl. besonders Beiträge zur leichteren Uebersicht u. s. f. Heft II. Nr. I. S. 35.

einem (drei Jahre später geschriebenen) Briefe an Reinhold: „ich habe diese vortreffliche Schrift mehrere male gelesen und sie immer für das Meisterstück unter Ihren Meisterstücken gehalten*)".

III.

Die neue Aufgabe.

1. Das Fundament der Philosophie.

Die kantische Vernunftkritik hat die Erkenntnißvermögen entdeckt und dargethan als die Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung. Was Kant auf diesem Wege gegründet hat, bleibt stehen; was er zerstört hat, wird nicht wieder aufgerichtet. Seine Philosophie ist ihrem wesentlichen Inhalte nach die wahre, die einzig wahre.

Unsere Vorstellungen sind nicht bloße Eindrücke: an dieser Einsicht scheitert der Skepticismus. Unsere Vorstellungen sind nicht bloße Erfahrungsproducte: hier scheitert der Empirismus. Unsere allgemeinen und nothwendigen Vorstellungen sind nicht angeboren: hier scheitert der Rationalismus. Skepticismus, Empirismus, Rationalismus sind und bleiben widerlegt. Aber was die Vernunftkritik (aus der Möglichkeit der Erfahrung) begründet, ist zunächst nur die Erkenntnißlehre, also nur ein Theil der Philosophie, nicht die ganze. Und wodurch sie die Erkenntnißvermögen feststellt, ist nur Erkenntnißgrund, nicht Realgrund. So begründet Kant nur die Metaphysik und begründet diese nur propädeutisch, nicht fundamental. Die Vernunftkritik ist nach Kant's eigenem Ausdruck „Propädeutik der Metaphysik"; nennt er sie doch selbst in jener zweiten bündigen und faßlicheren Darstellung Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.

*) K. L. Reinhold's Leben von Ernst Reinhold. Auswahl von Briefen. II. Fichte. 3. Brief. S. 167.

Was daher der kantischen Philosophie fehlt, ist das Fundament. Die Einsicht in die Erkenntnißvermögen fordert einen Realgrund, ein Princip zur Deduction. Aus der Propädeutik der Metaphysik muß Wissenschaft der Erkenntnißvermögen werden, nicht bloß der Erkenntnißvermögen, sondern aller Vernunftvermögen, der theoretischen und praktischen: also Fundamentallehre der gesammten (theoretischen und praktischen) Philosophie, d. i. Elementarphilosophie, reine Philosophie, philosophia prima. Von einer solchen Fundamentallehre findet sich bei Kant nicht einmal die Idee. Vor ihm konnte sie nicht sein; ihre Aufgabe ist erst durch die Kritik möglich; jetzt ist sie nothwendig. Durch ihre Lösung wird die kritische Philosophie erst im strengen Sinne des Wortes systematisch. Man kann daher Reinhold's Frage auch so aussprechen: wie ist die Vernunftkritik als System möglich**)?

2. Die Einheit des Grundsatzes.

Ein solches System ist nur möglich durch ein Princip, aus welchem der gesammte Inhalt der Philosophie folgerichtig hervorgeht, also durch einen Grundsatz, der unmittelbar die Elementarphilosophie und durch diese alle übrigen philosophischen Wissenschaften begründet. Dieser Grundsatz darf von keinem andern abhängen: er ist der erste. Er soll das ganze System der Philosophie, nicht bloß einen Theil desselben begründen; es darf nicht mehrere Grundsätze geben: er ist der einzige.

Welches ist der erste und einzige Grundsatz? Er ist durch keinen anderen Satz bedingt, also durch sich selbst gewiß und vermöge dieser Gewißheit jedem Denkenden unmittelbar einleuchtend.

---

*) Vgl. Fundament des philosophischen Wissens. S. 62 flgd. Vgl. damit S. 115. 116.

**) Beitr. zur Berichtig. u. s. f. I Band II. S. 138.

Er kann daher nichts anderes ausdrücken als eine zweifellose, ursprüngliche, durch bloße Reflexion jedem einleuchtende Thatsache. Diese Thatsache darf nicht aus der Erfahrung geschöpft sein, weder aus der äußeren noch aus der inneren; denn jede Erfahrung ist individuell. Doch kann sie nur in uns stattfinden. Sie leuchtet ein, sobald wir auf sie achten, sobald wir uns derselben bewußt werden; sie bedarf zu ihrer Bejahung nur das bloße Bewußtsein, sie fällt mit diesem zusammen, sie ist das Bewußtsein selbst. Die Thatsache des Bewußtseins bildet den einzig möglichen Inhalt jenes ersten und einzigen Grundsatzes, den Reinhold daher als den „Satz des Bewußtseins" bezeichnet. Dieser Satz ist das Fundament für die kritische Philosophie*).

3. Die kritisch-cartesianische Richtung.

In dieser Betrachtungsweise sehen wir die kritische Philosophie, um sich die Form und Grundlage eines Systems zu geben, einen Anfangspunkt suchen und finden, der uns an Descartes erinnert. Reinhold erneuert auf dem Gebiete der kritischen Philosophie den Cartesianismus, den Fichte vollendet; er rückt die kantische Lehre unter den Gesichtspunkt Descartes' und giebt ihr dadurch eine Richtung, in welcher mit jedem folgerichtigen Schritt der Charakter des transscendentalen Idealismus deutlicher hervortreten muß, bis er sich in Fichte in seiner ganzen Stärke und Reinheit ausprägt. Die Verwandtschaft zwischen Kant und Descartes liegt am Tage; beide finden in unserer unmittelbaren Selbst-

---

*) Vgl. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Band. II. Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemein geltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. S. 91—164: bes. S. 94, S. 114, S. 123, S. 142—144. Vgl. Ebendaselbst I Bd. V. Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenger Wissenschaft. S. 353 flgd.

erkenntniß den sichersten Anfang der Philosophie, und wir haben früher darauf hingewiesen, wie der Gedankenzug Descartes' über sein eigenes System und die seiner dogmatischen Nachfolger hinweg bis an die Schwelle der kritischen Philosophie reicht. Es ist Reinhold, der den cartesianischen Grundgedanken aus der kantischen Kritik hervortreibt und an die Spitze einer neuen und folgereichen Entwicklung stellt. Darin liegt Reinhold's ganze, nicht zu unterschätzende Bedeutung. Es ist Fichte, der in dieser Richtung das Ziel erreicht, welches in diesem Falle schwieriger ist als der Anfang. Er wurde für die kantisch-reinholdische Lehre, was einst Spinoza für die Lehre Descartes' gewesen war. Daraus erhellt schon, was den Charakter ihrer Systeme betrifft, der Gegensatz und die Verwandtschaft zwischen Fichte und Spinoza.

Viertes Capitel.

Das System der Elementarphilosophie als Begründung der Kritik.

I.

Die Grundlegung.

1. Der Satz des Bewußtseins.

Was enthält der Satz des Bewußtseins? Bewußtsein und Vorstellung sind unzertrennlich verbunden. Daß es im Bewußtsein Vorstellungen giebt, ist eine Thatsache, die auch die ausgesprochensten Skeptiker niemals bezweifelt haben. Es ist ebenso gewiß, daß in jedem Bewußtsein die Vorstellungen von dem Vorstellenden und von dem Vorgestellten unterschieden werden, d. h. von Subject und Object. Es ist ebenso gewiß, daß jedes Bewußtsein seine Vorstellungen auf beide bezieht. Heben wir eine dieser Thatsachen auf, so ist das Bewußtsein selbst aufgehoben. Ohne Vorstellungen kein Bewußtsein. Ohne Subject, von welchem die Vorstellungen unterschieden und auf welches sie bezogen werden, kein Bewußtsein; und eben so wenig eines ohne Object in Rücksicht der Vorstellungen. Daher lautet die Formel, in die Reinhold den Satz des Bewußtseins faßt: „die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen."

Dieser Satz legt den Grund zur Elementarphilosophie. Er enthält nichts als den durch das bloße Bewußtsein bestimmten Begriff der Vorstellung. Aus dem Wesen der Vorstellung soll die Theorie der Erkenntnißvermögen abgeleitet und begründet werden. Das ist die Aufgabe. Der richtige Begriff der Vorstellung enthält den Schlüssel zum Verständniß der kritischen Philosophie*).

2. Vergleichung mit Kant.

So gewiß die Vorstellung ist, so gewiß sind alle Bedingungen, ohne welche sie nicht sein kann. Diese Bedingungen müssen eingesehen und methodisch auseinandergesetzt werden. Kant legte den Schwerpunkt seiner Untersuchung in die Erfahrung. Sein leitender Grundgedanke hieß: so gewiß die Erfahrung ist, so gewiß sind alle Bedingungen, die sie fordert. Wie sich Kant zur Möglichkeit der Erfahrung verhält, so verhält sich Reinhold zur Vorstellung und später Fichte zum Selbstbewußtsein.

Vergleichen wir die Vorstellung mit der Erfahrung, so erhellt, daß jene einfacher, ursprünglicher, elementarer ist. Eben darum ist sie ein besseres Fundament zur Begründung der kritischen Philosophie. Reinhold setzt daher seine Theorie der kantischen Kritik nicht entgegen, sondern voraus. Der Punkt, von dem er ausgeht, wird einen Weg beschreiben, der in die kantische Kritik einmündet. Diese selbst trägt das Fundament in sich, ohne es als solches zu setzen. Es ist daher leicht, die Elementarphilosophie mit ihrem Princip aus der kantischen Kritik hervorgehen zu lassen.

Die Ausgangspunkte der theoretischen und praktischen Philo-

*) Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Band. Abhandlung II. S. 144.

sophie waren bei Kant verschieden und sollten grundverschieden sein. Jene geht aus von der Möglichkeit der Erfahrung, diese von dem Sittengesetz; die erste gründet sich auf das empirische Bewußtsein, die zweite auf das sittliche. Das empirische und sittliche Bewußtsein haben etwas gemein: das Bewußtsein als solches, die Thatsache des Bewußtseins überhaupt, von der Reinhold ausgeht*).

Kant hatte in der menschlichen Vernunft drei Grundvermögen unterschieden: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft als die Vermögen der Anschauungen, der Begriffe, der Ideen. Er nannte selbst die Anschauungen unmittelbare Vorstellungen, die Begriffe mittelbare Vorstellungen, die Ideen Vorstellungen des Unbedingten. So haben sämmtliche Vernunftvermögen eines gemein: die Vorstellung. Diese ist nach Kant die Grundform aller Vernunftthätigkeit.

3. Die Vorstellung in engster Bedeutung.

Welches sind die nothwendigen Bedingungen der Vorstellung, die wesentlichen Bestandtheile und Factoren derselben? Ohne Subject und Object (Vorstellendes und Vorgestelltes) giebt es keine Vorstellung; aber Vorstellendes und Vorgestelltes sind nicht die Vorstellung selbst, sondern nur deren äußere Bedingungen. So sind z. B. die Eltern die äußeren Bedingungen des Kindes, dagegen Seele und Körper die inneren Bedingungen des Menschen. Es handelt sich um die inneren Bedingungen der Vorstellung. Wird in den Begriff der Vorstellung Subject und Object eingeschlossen, so haben wir die Vorstellung in ihrer weitesten Bedeutung. Es handelt sich hier um die Vorstellung im engeren Sinne.

*) Beiträge zur leichteren Uebersicht u. s. f. Heft II. S. 36 flgd.

Nun hat die Vorstellung selbst so viele Arten. Empfindung, Gedanke, Anschauung, Begriff, Idee sind solche verschiedene Arten, zu denen sich die Vorstellung selbst verhält, wie die Gattung zur Species. Sie ist allen diesen besonderen Formen gemeinschaftlich; sie kann sowohl Empfindung als Gedanke als Anschauung u. s. f. sein. Wenn wir den Begriff der Vorstellung so fassen, daß wir zwar Subject und Object (die äußeren Bedingungen) davon ausschließen, aber die Arten der Vorstellung einschließen, so giebt dieser Begriff die Vorstellung in der engeren Bedeutung, nicht in der engsten.

Denn es ist klar, daß die Vorstellung als Gattung zwar den artbildenden Unterschied der Möglichkeit nach in sich trägt, aber selbst noch keine der specifischen Differenzen ausdrückt, daß sie weder die eine noch die andere ist. Dieser Begriff giebt die Vorstellung in der engsten Bedeutung: die bloße Vorstellung oder die Vorstellung überhaupt. In dieser Form bildet sie das Princip und den Gegenstand der Elementarphilosophie, deren Aufgabe es eben ist, jene besonderen Formen und Arten aus dem Wesen der Vorstellung zu entwickeln *).

II.

Vorstellung und Vorstellungsvermögen.

1. Stoff und Form.

Welches sind nun die inneren (wesentlichen) Bedingungen der Vorstellung überhaupt? Jede Vorstellung wird im Bewußtsein von Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen.

*) Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens (2 Aufl.) II Buch. §. VI — XIII. S. 195 — 220. Vgl. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. III. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. I Theil. Fundamentallehre §. I — V.

Diese Beziehung gehört zum Begriff der Vorstellung. Also muß die Vorstellung etwas in sich enthalten, wodurch sie auf Subject und Object bezogen werden kann, und da sie von beiden zugleich unterschieden werden muß, jene Beziehungen also verschiedene sind, so muß jede Vorstellung einen Bestandtheil enthalten, wodurch sie auf das Object, und einen anderen, wodurch sie auf das Subject bezogen werden kann. Sie muß etwas in sich haben, das dem (von der Vorstellung unterschiedenen) Subjecte, und etwas, das dem (von der Vorstellung unterschiedenen) Gegenstande entspricht. Dieser Bestandtheil heißt der Stoff, jener die Form der Vorstellung.

Keine Vorstellung ohne Stoff. Es giebt in diesem Sinn keine leeren (stofflosen) Vorstellungen. Es giebt Vorstellungen, deren Stoff keinem wirklichen Gegenstande entspricht, wie etwa die Vorstellung eines Eldorado; solche Vorstellungen nennt man leer, aber sie sind nicht leer, denn es wird etwas in ihnen vorgestellt.

Keine Vorstellung ohne Form. Der Stoff der Vorstellung ist nicht die Vorstellung. Er wird erst Vorstellung durch die Form, die den Stoff gestaltet und dadurch zur Vorstellung macht *).

2. Vorstellung und Ding. Grundirrthum.

Jede Vorstellung ist vom Gegenstande unterschieden. Der Stoff ist nicht der Gegenstand; er entspricht ihm bloß, er repräsentirt ihn. Der Gegenstand, auf den sich die Vorstellung bezieht, bleibt derselbe, während der Stoff dieser Vorstellung in uns sich ändert. Der Gegenstand ist außer uns, der Stoff der Vorstellung

*) Neue Theorie. II Buch §. XV—XVI. S. 230—244. Beiträge zur Berichtig. u. s. f. I Band. III. §. IX—XI. S. 180—184.

in uns. Die Form ist nicht der Gegenstand; genauer gesagt: die Form der Vorstellung ist nicht die Form des Gegenstandes. Sonst müßten, wie man gewöhnlich meint, die Vorstellungen die Bilder der Gegenstände sein, also diese deren Originale. Der Gegenstand in der Vorstellung wäre das Abbild, der Gegenstand außer und unabhängig von der Vorstellung wäre das Original. Um dieses Original abzubilden, müßte man es vorstellen. Also müßte der Gegenstand, wie er nicht in der Vorstellung ist, in der Vorstellung sein: eine Ungereimtheit, die man nur aufzudecken braucht, um sie einzusehen. In dieser Ungereimtheit wurzelt das Vorurtheil, welches die Prädicate der Vorstellungen mit den Prädicaten der Dinge verwechselt und dadurch die Einsicht in die Kritik versperrt und von Grund aus unmöglich macht. Um die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen Bild und Original (Vorstellung und Ding) zu erkennen, muß man beide vergleichen, also das vermeintliche Original vorstellen, d. h. den Gegenstand vorstellen, wie er nicht in der Vorstellung ist. Wieder dieselbe Ungereimtheit! Die Vorstellung ist nicht Bild, sondern selbst Original*).

3. Unvorstellbarkeit der Dinge an sich.

Jede Vorstellung besteht in der Vereinigung von Stoff und Form. Es ist die Form, die den Stoff zur Vorstellung macht. Ohne diese Form kann daher nichts vorgestellt werden. Da nun die Form der Vorstellung dem Vorstellenden (Subjecte) entspricht, so kann kein Gegenstand in der Form vorgestellt werden, die ihm als solchem unabhängig von dem Vorstellenden zukommt. Der Gegenstand, wie er unabhängig von aller Vorstellung existirt,

*) Neue Theorie. II Buch. §. XVI. S. 243.

heißt das Ding an sich. Also ist das Ding an sich unvorstellbar, darum auch unerkennbar. Der Satz ist selbstverständlich. Wenn es ohne subjective Form keine Vorstellung giebt, so giebt es außerhalb und unabhängig von der subjectiven Form auch keine Möglichkeit vorgestellt zu werden. Nun könnte man schon hier fragen: wie kommt dieses unvorstellbare Ding, von dem man ebenso wenig reden sollte, als man es vorstellen kann, überhaupt in die Vorstellungsweise und in den Gesichtskreis der Philosophie? Darauf erwidert Reinhold: nicht als Ding, sondern als Begriff; das Ding an sich ist nicht als Ding oder Gegenstand, sondern nur als bloßer Begriff vorstellbar*).

4. Die Erzeugung der Vorstellung.

Jede Vorstellung ist ein Product aus Stoff und Form. Der Ursprung dieser beiden Factoren ist so verschieden, als ihre Beziehungen. Die Form der Vorstellung bezieht sich auf das Subject, der Stoff auf das Object. Stoff der Vorstellung ist, was in derselben dem Vorgestellten angehört; Form der Vorstellung ist, was in derselben dem Vorstellenden angehört. Das Subject ist demnach der Ursprung der Form, nicht des Stoffs. Der Stoff ist nicht die Wirkung des Vorstellenden. Er ist also in der Vorstellung *gegeben*, die Form dagegen ist *hervorgebracht*. Die Form wird am Stoffe hervorgebracht. Dadurch entsteht die Vorstellung. Diese selbst wird nicht hervorgebracht, sondern erzeugt, denn sie entsteht aus dem Stoffe vermöge der Form. Nehmen wir, daß auch der Stoff (nicht gegeben, sondern) hervorgebracht wäre, so wäre die Vorstellung nicht erzeugt, sondern geschaffen; so wäre das vorstellende Gemüth stofferzeu-

*) Neue Theorie. II Buch. §. XVII. S. 248 flgd. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. III. §. XII—XIII. S. 184—86.

gend, also unendlich. Nehmen wir, daß auch die Form (nicht hervorgebracht, sondern) gegeben wäre, so wären die Vorstellungen als solche gegeben, sie würden dann nicht aus und in dem Gemüthe des Vorstellenden entstehen, sondern von Außen in dasselbe kommen, also müßten die Vorstellungen außer dem Vorstellenden vorhanden sein. Das Gemüth wäre unendlich, wenn es Form und Stoff hervorbrächte; es wäre gleich nichts, wenn es keines von beiden hervorbrächte. Da es weder unendlich noch nichtig ist, so muß es eines von beiden hervorbringen, das andere dagegen nicht hervorbringen. Ein Factor der Vorstellung muß demnach hervorgebracht, der andere gegeben sein. Der gegebene ist der Stoff, der hervorgebrachte die Form*).

5. Receptivität und Spontaneität.

Der Stoff der Vorstellung ist gegeben. Er könnte nicht gegeben sein, wenn nicht unter den Bedingungen der Vorstellung ein Vermögen wäre, dem etwas gegeben werden kann, d. h. ein empfängliches Vermögen, das **Receptivität** heißen möge. Empfangen ist nicht Empfinden, Receptivität bedeutet nicht Empfindungsvermögen. Die Form ist hervorgebracht. Ihre Bedingung ist daher ein hervorbringendes thätiges Vermögen, das **Spontaneität** heißen möge. Nennen wir die Bedingung, unter welcher die Vorstellung (nach Stoff und Form) möglich ist, Vorstellungsvermögen, so muß dieses sowohl receptiv als spontan sein. Die Receptivität, für sich genommen, ist nicht Vorstellungsvermögen; die Spontaneität ebenso wenig: jene ist so wenig Sinnlichkeit, als diese Verstand oder Vernunft. Das Vorstellungsvermögen besteht in beiden zusammen. Wie sich in der Vorstellung Stoff

*) Neue Theorie. II Buch. §. XVIII. S. 259—264. Vgl. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. III. §. XV. S. 189 flgd.

und Form, so verhalten sich im Vorstellungsvermögen Receptivität und Spontaneität *).

Die Receptivität verhält sich empfangend; sie ist ein Vermögen, auf welches seiner Natur nach eingewirkt werden kann; dieses Einwirken auf die Receptivität nennt Reinhold afficiren: die Receptivität ist daher ein Vermögen, afficirt zu werden; sie verhält sich leidend, und der Stoff, den sie empfängt, kann ihr nur gegeben sein durch eine solche Affection. Da nun die Spontaneität die Form bloß aus dem Stoff hervorbringen kann, so kann sie nicht unabhängig von der Receptivität, sondern nur derselben gemäß wirken **).

6. Mannigfaltigkeit und Einheit.

Die Vorstellung wird im Bewußtsein von Subject und Object unterschieden. Das Subject unterscheidet sich vom Object. Also ist das Subject das Unterscheidende, das Object das Unterschiedene und zu Unterscheidende. Nun ist in der Vorstellung der dem Object entsprechende Bestandtheil der Stoff. Durch den Stoff wird die Vorstellung auf das Object bezogen. Also muß der Stoff, um dem vorstellbaren Charakter des Objects zu entsprechen, selbst unterschieden und zu unterscheiden d. h. mannigfaltig sein. Die Form dagegen, da sie vom Stoff (also von dem Manigfaltigen) unterschieden ist, fordert für sich den Charakter der Einheit. Stoff und Form verhalten sich, wie Mannigfaltigkeit und Einheit. Die Form am Stoff [d. i. die Vorstellung]

---

*) Vgl. Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. II Buch. §. XIX—XX. S. 264—272. Vgl. damit Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Band. III. §. XVI. S. 290.

**) Ebendaselbst. I Band. III. §. XXII. S. 209. §. XVII. S. 195.

ist die Vereinigung des Mannigfaltigen, die Synthese des (als Stoff) gegebenen Mannigfaltigen *).

Die ganze bisherige Entwicklung der Elementarphilosophie läßt sich in folgendem Schema übersichtlich zusammenfassen:

Vorstellung überhaupt

Stoff	Form
gegeben	hervorgebracht
Receptivität	Spontaneität
Mannigfaltigkeit	Einheit (Synthese des Mannigfaltigen).

III.

Der Stoff der Vorstellung und dessen Ursprung.

1. Verschiedenheit des Ursprungs.

Die Vorstellung setzt als ihre Bedingung ein stoffempfangendes und formgebendes Vermögen voraus, die beide in dem vorstellenden Subjecte enthalten sein müssen und zusammen dessen Vorstellungsvermögen ausmachen. Die Formen der Receptivität

*) Ich habe hier den Beweis für die Mannigfaltigkeit des Stoffs und die Einheit der Form gegeben, wie Reinhold denselben in seiner „neuen Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie" berichtigt haben will. Er hatte in der Theorie des Vorstellungsvermögens den Beweisgrund so gestellt, daß die Sache auch umgekehrt gelten konnte: die Einheit des Stoffs und die Mannigfaltigkeit der Form. Einer seiner jenaischen Zuhörer, Carl Forberg, dessen Name später im fichte'schen Atheismusstreit hervortritt, hatte ihn auf diesen Mangel aufmerksam gemacht, den Reinhold in dem ersten Bande der Beiträge anerkennt und berichtigt. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. I. Nr. VI. 2. Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens S. 388. 389.

und Spontaneität, als die Bedingungen, die aller Vorstellung nothwendig vorausgehen, sind a priori gegeben. Vermöge dieser Bedingungen wird Stoff empfangen und Form hervorgebracht; durch keine von beiden wird Stoff gegeben. Also ist der Stoff nicht a priori gegeben, sondern a posteriori. Er kann nur gegeben sein durch Affection der Receptivität, d. h. durch eine Veränderung, die das receptive Vermögen erleidet. Diese Affection kann bestimmt sein durch die Natur des Subjects oder des Objects. Im ersten Fall geschieht die Affection von Innen (das Subject afficirt selbst seine Receptivität); im anderen von Außen. Die Affection überhaupt giebt die objective Beschaffenheit des Stoffes, sie macht (wenn sie nicht durch das Vorstellungsvermögen selbst gegeben ist) den Stoff zum empirischen Stoff und die daraus erzeugte Vorstellung zur empirischen Vorstellung. Wird die Beschaffenheit des Stoffs durch Affection von Innen bestimmt, so heißt der Stoff subjectiv; im anderen Falle, wenn sie durch Affection von Außen bestimmt wird, heißt der Stoff objectiv*).

2. Objective Beschaffenheit und subjective Form des Stoffs. Reiner und empirischer Stoff (subjectiver und objectiver).

Um an dieser Stelle nicht in Verwirrung zu gerathen, muß man die Bestimmungen der Elementarphilosophie sehr genau unterscheiden und sorgfältig auf die einschränkenden „inwiefern" und

*) Neue Theorie u. s. f. II Buch. §. XXIX—XXXI. S. 299—307. Vgl. damit Beiträge zur Berichtigung u. s f. I Band. III. §. XXIV—XXVI. S. 210—213. Auch hier ist die neue Darstellung der Elementarphilosophie in den Beiträgen genauer als die frühere in der Theorie des Vorstellungsvermögens.

„insofern" achten, die Reinhold's Sprachgebrauch liebt. Wir müssen den Stoff a posteriori von dem Stoff a priori, den empirischen Stoff von dem reinen unterscheiden. Die objective Beschaffenheit des Stoffs ist zu unterscheiden von der subjectiven Form. Und wieder ist der subjective Stoff zu unterscheiden vom objectiven. Die objective Beschaffenheit des Stoffs ist wohl zu unterscheiden von dem objectiven Stoff, denn auch der subjective Stoff hat eine objective Beschaffenheit. Es ist ein Unterschied, ob Reinhold sagt: „der Stoff ist subjectiv bestimmt," oder ob er sagt: „der Stoff ist subjectiv". Ein anderes ist die objective Beschaffenheit des Stoffs, ein anderes der objective Stoff. Hier folgt die genaue Unterscheidung dieser synonymischen Ausdrücke.

Jede Vorstellung muß einen Stoff haben, durch welchen sie einem Gegenstande (Vorgestellten) entspricht. In jeder Vorstellung wird etwas vorgestellt. Eben darin, in diesem was, besteht die objective Beschaffenheit des Stoffs. Jeder Stoff ist in der Receptivität gegeben, er kann nur hier vorhanden sein; die Receptivität ist ein subjectives Vermögen: also ist jeder Stoff, wie beschaffen er immer sei, zugleich „subjectiv bestimmt". Nun kann der Stoff nur gegeben sein durch Affection des receptiven Vermögens. Wodurch die Affection geschieht, das giebt die Bestimmung, von der alle weiteren Unterscheidungen abhängen. Entweder ist das Afficirende das Vorstellungsvermögen selbst oder etwas davon Unterschiedenes. Ist es von dem Vorstellungsvermögen verschieden, also nicht eine der Bedingungen, die aller Vorstellung vorausgehen, so ist die Affection a posteriori gegeben, also empirisch. In diesem Fall ist der Stoff a posteriori oder empirisch. Geschieht diese Affection von Innen, so ist der empirische Stoff „subjectiv"; geschieht sie von Außen, so ist er „objectiv".

Wenn aber das Vorstellungsvermögen selbst das Afficirende ist, so bilden die Formen der Vorstellung überhaupt den Stoff unserer Vorstellung und dessen objective Beschaffenheit. Hier ist der Stoff a priori bestimmt. Diesen a priori bestimmten Stoff nennt Reinhold den reinen Stoff und die daraus entstandenen Vorstellungen reine Vorstellungen oder Vorstellungen a priori*).

Folgendes Schema möge diese Lehre vom Stoff anschaulich machen.

Stoff der Vorstellung,

subjectiv bestimmt, als gegeben in dem Vermögen der Receptivität, und zugleich objectiv beschaffen, als gegeben durch Affection.

Das Afficirende ist das Vorstellungsvermögen selbst:	Das Afficirende ist nicht das Vorstellungsvermögen selbst:	
Stoff a priori (reiner Stoff).	Stoff a posteriori (empirischer Stoff).	
	Affection von Innen:	Affection von Außen:
	subjectiver Stoff.	objectiver Stoff.

3. Der Stoff und die Dinge an sich.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze:

Keine Vorstellungen ohne Stoff, kein Stoff; der nicht (als gegeben in dem Vermögen der Receptivität) subjectiv bestimmt wäre: also keine Vorstellung der Dinge an sich.

---

*) Vgl. Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Band. III. §. XXVII. S. 214.

Keine Vorstellungen ohne Stoff, kein Stoff ohne Affection: also keine angeborenen Vorstellungen.

Keine empirische Vorstellung der Dinge ohne empirischen Stoff, kein empirischer Stoff ohne Affection der Dinge, die außer der Vorstellung unabhängig von den Bedingungen derselben (dem Vorstellungsvermögen) existiren: also Nothwendigkeit des Daseins der Dinge an sich. So will Reinhold aus der Natur der Vorstellung sowohl die Unmöglichkeit, daß Dinge an sich vorgestellt (erkannt) werden, als die Nothwendigkeit, daß Dinge an sich sind, bewiesen haben.

Keine Vorstellung ohne Form, keine Form der Vorstellung ohne Vorstellungsvermögen d. h. ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität; also sind diese Formen allen Vorstellungen nothwendig; sie sind die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen aller Vorstellungen, also auch aller vorstellbaren (erkennbaren) Gegenstände*).

IV.
Erkenntnißlehre.

1. Begriff der Erkenntniß.

Nach dem Grundsatz der Elementarphilosophie wird die Vorstellung im Bewußtsein von Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen. Daraus folgen die Unterschiede oder Arten des Bewußtseins. Es giebt ein Bewußtsein der Vorstellung im Unterschiede von Subject und Object: Bewußtsein der bloßen Vorstellung; es giebt ein Bewußtsein der Vorstellung in Beziehung auf das Subject: Bewußtsein des Vorstellenden; es giebt

*) Neue Theorie u. s. f. II Buch. §. XXXII. S. 307 flgd. Vgl. Beitr. zur Berichtig. u. s. f. I Bd. III. §. XXVIII. S. 215 flgd.

ein Bewußtsein der Vorstellung in Beziehung auf das Object: Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Das sind die drei nothwendigen und einzig möglichen Arten des Bewußtseins. Die erste Art nennt Reinhold das klare Bewußtsein; ich bin mir nicht bloß etwas bewußt, sondern zugleich, daß dieses Etwas Vorstellung ist: eben dies macht das Bewußtsein klar. Wenn es diese Klarheit nicht hat, ist es dunkel. Das Bewußtsein des Vorstellenden ist das Selbstbewußtsein; ich bin mir nicht bloß der Vorstellung bewußt, sondern zugleich, daß diese Vorstellung die meinige ist, also meiner selbst als des Vorstellenden: eben dieß macht das Bewußtsein deutlich. So kommt man vom dunklen Bewußtsein zum klaren und durch das klare zum deutlichen. Bloßes Bewußtsein von etwas ist dunkles Bewußtsein. Sich bewußt sein, daß dieses Etwas Vorstellung ist, (Bewußtsein der Vorstellung als solcher) ist klares Bewußtsein. Sich dieser Vorstellung als der seinigen (sich seiner selbst als des Vorstellenden) bewußt sein, ist deutliches Bewußtsein oder Selbstbewußtsein.

Das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist Erkenntniß. Das Vorstellungsvermögen als Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist Erkenntnißvermögen. Hier ist der Punkt, wo Reinhold aus dem Vorstellungsvermögen das Erkenntnißvermögen abgeleitet haben will. Aus diesem Begriff des Erkenntnißvermögens wird er die verschiedenen Arten desselben abzuleiten haben, um den Punkt zu erreichen, von dem die Vernunftkritik ausgeht*).

---

*) Neue Theorie. III Buch. Theorie des Erkenntnißvermögens überhaupt. §. XXXVIII—XL. S. 321—337. Vgl. Beiträge zur Berichtig. I Band. III. Neue Darstellung u. s. f. §. XXIX—XXXII. S. 218—223.

2. Der Satz der Erkenntniß.

Erkenntniß ist das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Im Bewußtsein war die Vorstellung von Subject (Vorstellendem) und Object (Vorgestelltem) unterschieden. So lautete der Satz des Bewußtseins. In der Erkenntniß wird der vorgestellte Gegenstand von der bloßen Vorstellung und dem Vorstellenden unterschieden: so lautet der Satz der Erkenntniß. Darum ist in jeder Erkenntniß, da sie den Gegenstand sowohl von der Vorstellung als von dem Vorstellenden unterscheidet, das Bewußtsein sowohl der Vorstellung als des Vorstellenden, also Vorstellungsbewußtsein und Selbstbewußtsein gegenwärtig. Ist nun die Erkenntniß Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, so enthält sie offenbar zwei wesentliche Bestandtheile, die ebenso nothwendig die Factoren der Erkenntniß ausmachen, als Stoff und Form die Factoren der Vorstellung. Die erste Bedingung ist, daß ein Gegenstand vorgestellt wird; die zweite, daß diese Vorstellung gewußt wird. Erstens muß aus einem Gegenstande Vorstellung und zweitens muß aus dieser Vorstellung Object des Bewußtseins werden, wenn Erkenntniß stattfinden soll*).

3. Empfindung und Anschauung.

Wie aber kann ein Gegenstand, der nicht Vorstellung ist, vorgestellt werden? Nicht der Gegenstand, sondern das Vorstellungsvermögen macht die Vorstellung. Der Gegenstand kann zur Vorstellung nur den Stoff liefern. Aus diesem Stoff, den das Vorstellungsvermögen empfängt und gestaltet, erzeugt dasselbe die Vorstellung des Gegenstandes. Die Vorstellung wird

*) Neue Theorie. III Buch. §. XLII. S. 340—345. Beiträge zur Berichtigung. I Band. III §. XXXIII. S. 223 flgd.

durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Wenn dieser Stoff unmittelbar von dem Gegenstande herrührt, so wird die Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand bezogen, oder, was dasselbe heißt, der Gegenstand wird unmittelbar vorgestellt. Eine solche Vorstellung ist sinnlich: sie heißt in Rücksicht auf das (vorstellende) Subject Empfindung, in Rücksicht auf den Gegenstand Anschauung. Die erste wesentliche Bedingung der Erkenntniß kann mithin nur durch Anschauung erfüllt werden. Nur vermöge des (nicht durch die Vorstellung) gegebenen Stoffs wird die Vorstellung auf etwas bezogen, das nicht Vorstellung ist, auf einen von der Vorstellung unabhängigen Gegenstand (Ding an sich). Ohne Ding an sich ist demnach die erste Bedingung (der gegebene Stoff) unmöglich, welche nöthig ist zur unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes. Also gilt bei Reinhold der Satz: ohne Ding an sich keine sinnliche Vorstellung (Empfindung, Anschauung)*).

4. Sinnlichkeit und Verstand.

Nun ist die Erkenntniß nicht bloß vorgestellter Gegenstand, sondern Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Erkannt wird der vorgestellte Gegenstand erst als Object des Bewußtseins. Das Bewußtsein hat ein Object, d. h. es stellt vor. Also ist zur Erkenntniß zweitens eine Vorstellung nöthig, deren Object der vorgestellte Gegenstand oder die Anschauung ist, d. h. eine Vorstellung, deren Stoff selbst eine Vorstellung ist, nämlich die Anschauung. Es ist eine Vorstellung nöthig, die aus der Anschauung als ihrem Stoffe erzeugt werden muß, wie die Anschauung selbst erzeugt ist aus dem ersten, ungeformten, durch den

*) Neue Theorie. III Buch. §. XLIII. S. 345 flgd.

Gegenstand gegebenen Stoff. Die Anschauung ist die aus dem Rohstoff geformte Vorstellung. Sie ist die Vorstellung ersten Grades. Die Erkenntniß bedarf einer aus dem geformten Stoff (Anschauung) erzeugten Vorstellung d. h. einer Vorstellung zweiten Grades. Diese Vorstellung bezieht sich unmittelbar auf die Anschauung und durch diese auf den Gegenstand. Sie ist also die mittelbare Vorstellung des Gegenstandes.

Vorstellung entsteht aus dem Stoff durch das formgebende Vermögen. Hier ist der Stoff gegeben selbst unter der Form der Vorstellung (als Anschauung). Die Form verhält sich zum Stoff, wie die Einheit zur Mannigfaltigkeit. Hier handelt es sich um eine Einheit oder Synthese (nicht des gegebenen, sondern) des vorgestellten Mannigfaltigen. Diese Synthese oder objective Einheit ist der Begriff. Der unmittelbar vorgestellte Gegenstand ist angeschaut, der mittelbar vorgestellte ist gedacht *).

Erkenntniß als das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes ist demnach nur möglich durch Anschauung und Begriff. Anschauungen ohne Begriffe sind ebenso wenig Erkenntniß, als Begriffe ohne Anschauungen. Anschauung und Begriff verhalten sich in der Erkenntniß, wie Stoff und Form in der Vorstellung überhaupt. Das Vermögen der Anschauungen ist die Sinnlichkeit, das der Begriffe ist der Verstand. Das Erkenntnißvermögen ist daher Sinnlichkeit und Verstand. Sinnlichkeit und Verstand verhalten sich zum Erkenntnißvermögen, wie Receptivität und Spontaneität zum Vorstellungsvermögen **).

Hier hat die Elementarphilosophie die Grenze erreicht, wo ihr eigenthümliches Geschäft endet, wo sie den Ausgangspunkt

*) Neue Theorie. III Buch. §. XLIV. S. 348 flgd.

**) Vgl. Beitr. I. Neue Darstellung u. s. f. I Theil. §. XXXIII—XXXVI. S. 223—240. Neue Theorie. III Buch. §. XLV.

der kantischen Vernunftkritik berührt und ihre weitere Aufgabe mit dem Gange und den Ergebnissen der letzteren im Wesentlichen zusammenfällt. Hier mündet sie in die kantische Kritik ein. Sie hat aus dem Vorstellungsvermögen das Erkenntnißvermögen, aus diesem den Unterschied und das Verhältniß von Sinnlichkeit und Verstand abgeleitet. Nachdem sie das Erkenntnißvermögen aus dem Vorstellungsvermögen begründet hat, wird sie jetzt aus dem Wesen des Erkenntnißvermögens die Theorie der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft zu entwickeln haben. Mehr um der Vollständigkeit unserer Darstellung, als um seiner Wichtigkeit willen nehmen wir von dem weiteren Verlauf der Elementarphilosophie noch in dem nächsten Capitel eine übersichtliche Kenntniß.

Fünftes Capitel.

Die Theorie der Vernunftvermögen auf Grund der Elementarphilosophie.

I.

Theorie der Sinnlichkeit.

1. Begriff der Sinnlichkeit.

Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist aus dem Vorstellungsvermögen überhaupt abgeleitet. Erst auf dieser Grundlage wird eine Theorie der Sinnlichkeit möglich. Wenn man nicht weiß, was Sinnlichkeit ist, so kann man noch weniger wissen, was der Träger oder das Subject der Sinnlichkeit ist. Man kann das Erste wissen ohne das Zweite; aber gewiß nie das Zweite ohne das Erste. Eben hierin liegt der Grundirrthum aller früheren Theorien. Man wollte das Wesen der Sinnlichkeit aus dem Subjecte der Sinnlichkeit bestimmen; je nachdem nun dieses Subject als Geist oder als Körper oder als ein aus beiden gemischtes Wesen genommen wurde, fiel die Theorie der Sinnlichkeit spiritualistisch oder materialistisch oder dualistisch aus. Daher der nicht zu schlichtende Streit über die Natur der Sinnlichkeit, die beständige Uneinigkeit der dogmatischen Philosophen.

Die kritische Frage heißt: was ist Sinnlichkeit und worin bestehen ihre wesentlichen Bedingungen, ganz abgesehen von dem

was das Subject der Sinnlichkeit ist, ganz abgesehen von dessen Beschaffenheit und Organisation, ob es bloß geistig oder bloß körperlich oder beides zugleich ist? Wenn man nicht weiß, was Sinnlichkeit ist und was zu derselben gehört, so hat die Frage, wie das Subject derselben beschaffen sein müsse, in der That keinen Sinn.

Wir wissen, daß zur Vorstellung ein Stoff nothwendig ist, aus dem sie erzeugt wird, also ein Stoff, der zunächst durch keine Vorstellung gegeben werden kann (da ihn die Vorstellung voraussetzt), also durch etwas gegeben sein muß, das nicht Vorstellung ist: durch einen Gegenstand, der uns afficirt. Die aus einer solchen Affection, aus einem solchen gegebenen Stoff unmittelbar erzeugte Vorstellung nennen wir sinnlich. Die Gestaltung oder Zusammenfassung dieses Stoffs zur Vorstellung ist die Apprehension, sie ist die erste Handlung des formgebenden Vermögens, der erste und geringste Grad der Spontaneität*).

Die sinnliche Vorstellung wird im Bewußtsein von Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen. In Beziehung auf das Subject heißt sie Empfindung, in Beziehung auf das Object Anschauung. Die Affection geschieht von Außen oder von Innen. Ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung durch Affection von Außen gegeben, so ist diese Vorstellung äußere Empfindung und äußere Anschauung; ist dagegen ihr Stoff durch Affection von Innen gegeben, so wird diese so entstandene Vorstellung innere Empfindung und innere Anschauung genannt**).

---

*) Neue Theorie. III Buch. Theorie der Sinnlichkeit. §. XLVI —XLVII. S. 351—359.

**) Neue Theorie. III Buch. §. XLVIII. S. 359 flgd. §. L. S. 365 — 368. Beiträge zur Berichtigung I Band. III. §. XXXVIII. §. XL.

2. Der äußere und innere Sinn.

Der Stoff kann uns nur gegeben werden, sofern wir fähig sind, ihn zu empfangen. Dieses empfängliche Vermögen (Receptivität) nennt Reinhold Sinn. Das Vermögen, den Stoff durch Affection von Außen zu empfangen, ist der äußere Sinn; das Vermögen, den Stoff durch Affection von Innen zu empfangen, ist der innere Sinn. Die Beschaffenheit des Stoffs (d. h. was für ein Stoff uns gegeben ist) hängt von der Art der Affection ab, die selbst nicht von den Bedingungen des Vorstellungsvermögens abhängt. Diese Beschaffenheit ist a posteriori oder empirisch. Wie uns der Stoff gegeben ist, das ist abhängig von der Art, wie allein wir denselben empfangen können, das unterliegt der Bedingung unserer Receptivität. Diese Bedingung, als in dem Vorstellungsvermögen enthalten und damit vor aller Vorstellung gegeben, ist a priori. Nun war die Receptivität der äußere und innere Sinn. Also von den Formen a priori des äußeren und inneren Sinnes hängt es ab, wie uns der Stoff (gleichviel welcher) gegeben ist*).

3. Die Mannigfaltigkeit als Grundform der Receptivität.

Der Stoff kann uns nur gegeben sein in der Form der Mannigfaltigkeit. Er kann dem äußeren Sinn nur gegeben sein in der Form der äußeren Mannigfaltigkeit: als Mannigfaltigkeit des äußeren Stoffs, d. h. als ein Außereinander; dagegen dem inneren Sinn nur in der Form der inneren Mannigfaltigkeit: als Mannigfaltigkeit des inneren Stoffs, d. h. als ein Nach-

*) Neue Theorie. III Buch. §. XLI—§. XLII. S. 368—378. Beiträge zur Berichtigung. I Bd. III. XLI—XLII.

einander. Die Mannigfaltigkeit ist Grundform der Receptivität: die außer einander befindliche Mannigfaltigkeit ist die Grundform des äußeren Sinnes; die nach einander folgende Mannigfaltigkeit ist die Grundform des inneren.

Aus diesem so gegebenen Stoff kann keine andere Vorstellung erzeugt werden als eine sinnliche, und diese sinnliche Vorstellung (Anschauung) kann nur erzeugt werden durch das formgebende Vermögen der Vorstellung. Die Form aller Vorstellung ist die Einheit oder Synthese des Mannigfaltigen. Die Grundform der sinnlichen Vorstellung oder die Anschauung ist daher die Einheit des Außereinander und des Nacheinander. Die Einheit des Außereinander ist die Grundform der äußeren Anschauung; die Einheit des Nacheinander ist die der inneren. Da nun alles Außereinander in uns nach einander vorgestellt werden muß, so ist das Nacheinander überhaupt die Form aller gegebenen Mannigfaltigkeit, also die allgemeine Form der Receptivität überhaupt (sowohl des äußeren als des inneren Sinnes); so ist die Einheit des Nacheinander die a priori bestimmte Form aller sinnlichen Vorstellungen, also die allgemeine Form der Sinnlichkeit überhaupt (sowohl der äußeren als der inneren Anschauung)*).

4. Raum und Zeit.

Die Einheit des Außereinander ist der bloße Raum; die Einheit des Nacheinander ist die bloße Zeit. Der bloße Raum ist demnach die Grundform der äußeren Anschauung, die bloße Zeit ist die Grundform der inneren und zugleich die allgemeine Form aller Anschauungen überhaupt. Raum und Zeit sind also die a priori bestimmten Formen der Anschauung.

---

*) Neue Theorie. III Buch. §. LIII—LVIII. S. 378—389.

Raum und Zeit sind Vorstellungen. Worin besteht der Stoff und die Form dieser Vorstellungen? Der Stoff der Vorstellung des bloßen Raumes ist die Mannigfaltigkeit in der Form des Außereinander, d. h. die a priori bestimmte Form des äußeren Sinnes; der Stoff der Vorstellung der bloßen Zeit ist die Mannigfaltigkeit in der Form des Nacheinander, d. h. die a priori bestimmte Form des inneren Sinnes. Die Form beider Vorstellungen ist die a priori bestimmte Form der äußeren und inneren Anschauung. Also sind Raum und Zeit Vorstellungen, deren Stoff und Form a priori bestimmt ist: sie sind mithin Vorstellungen a priori und zwar sinnliche Vorstellungen oder Anschauungen a priori. Raum und Zeit sind daher die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen aller sinnlichen Vorstellungen, aller anschaulichen Gegenstände. Kein Object der äußeren Anschauung ohne das Merkmal der Ausdehnung, keines der inneren ohne das Merkmal der Veränderung in uns, kein anschauliches Object überhaupt ohne das Merkmal der Zeitbestimmung.

Wenn der Stoff der Anschauung durch etwas anderes gegeben ist als die Formen des Vorstellungsvermögens selbst, so ist die Anschauung empirisch und ihr Gegenstand heißt Erscheinung. Alle Erscheinungen als anschauliche Objecte unterliegen den Bedingungen von Raum und Zeit.

Da nun ohne Raum und Zeit kein Stoff zur Vorstellung gegeben, ohne Stoff nichts vorgestellt, also auch nichts erkannt werden kann, so reicht die Erkennbarkeit der Objecte nur so weit als die sinnliche Vorstellbarkeit. Raum und Zeit gelten für alle Erscheinungen, aber auch nur für Erscheinungen, nicht für Dinge an sich: sie bestimmen die Grenzen unseres Erkenntnißvermögens, nicht die der Natur der Dinge an sich*).

*) Neue Theorie. III Buch. §. LIX—LXVI. S. 389—421.

Hier ist der Inhalt der transscendentalen Aesthetik, wie Kant die Lehre von Raum und Zeit genannt hatte, wiedergegeben unter dem Gesichtspunkte der Elementarphilosophie als eine nothwendige Folge aus dem Wesen des sinnlichen Vorstellungsvermögens, wie dieses selbst begriffen wurde als eine nothwendige Folge des Vorstellungsvermögens überhaupt.

II.

Theorie des Verstandes.

1. Die Anschauungen als Stoff.

Anschauung ist der unmittelbar vorgestellte Gegenstand. Erkenntniß ist Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes. Soll die Anschauung erkannt werden, so muß sie vorgestelltes Object des Bewußtseins, also selbst Gegenstand einer Vorstellung werden. Es muß eine Vorstellung erzeugt werden, deren Stoff die Anschauung bildet. Diese aus der Anschauung (als ihrem Stoff) erzeugte Vorstellung heißt **Begriff**. Das Vermögen, Begriffe aus Anschauungen zu erzeugen, heißt **Verstand**. Jede Vorstellung wird erzeugt durch Gestaltung des (gegebenen) Stoffs. Diese Gestaltung ist immer die Einheit oder Synthese des im Stoff gegebenen Mannigfaltigen. Also wird der Begriff erzeugt durch die Einheit oder Synthese des in der Anschauung (nicht bloß gegebenen, sondern) vorgestellten Mannigfaltigen. Einheit des vorgestellten oder objectiven Mannigfaltigen ist objective Einheit. Diese objective Einheit ist deßhalb die Grundform oder die a priori bestimmte Form des Begriffs überhaupt; die Vorstellung dieser Einheit daher Begriff a priori, wie die Vorstellung von Raum und Zeit Anschauung a priori war. Die objective Einheit ist eine Handlung der Spontaneität des denkenden Vorstellungsvermögens (Verstandes), wie die Einheit des Außer- und Nach-

einander eine Handlung der Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens war. Der Begriff ist eine höhere Einheit als die Anschauung; die ihm entsprechende Handlung des formgebenden Vermögens ist daher eine Spontaneität zweiten Grades oder zweiter Potenz *).

2. Das Urtheil.

Das Mannigfaltige der Anschauung wird in eine objective Einheit zusammengefaßt; so empfängt es die Form des Verstandes, d. h. es wird gedacht. Dieses Zusammenfassen heißt Urtheilen. Das Urtheil ist der Ausdruck oder die Form der objectiven Einheit. Indem das angeschaute Mannigfaltige zusammengefaßt oder verknüpft wird, entsteht der Begriff. Er entsteht demnach durch ein verknüpfendes oder synthetisches Urtheil. Wird der so erzeugte Begriff der Anschauung beigelegt oder mit derselben verbunden, so muß er als Prädicat von der Anschauung ausgeschieden und abgesondert werden. Diese Ausscheidung geschieht durch Analysis. Die Verbindung der Anschauung (als Subject) mit dem Begriff (als Prädicat) ist daher das analytische Urtheil. Diese Verbindung setzt voraus, daß der Begriff erzeugt ist. So hat das analytische Urtheil zu seiner nothwendigen Voraussetzung das synthetische**).

3. Die Kategorien.

Was in der objectiven Einheit zusammengefaßt werden soll, ist das vorgestellte Mannigfaltige, nicht mehr das bloße Außer- und Nacheinander, sondern ein Mannigfaltiges verschiedener Art.

*) Neue Theorie. III Buch. Theorie des Verstandes. §. LXVII —LXX. S. 422—435.

**) Neue Theorie. III Buch. §. LXXI. S. 435—440.

Hier ist die Zusammenfassung nur möglich durch verschiedene Arten der Verbindung, durch besondere Formen und Weisen des Urtheilens, also durch gewisse Modificationen der objectiven Einheit, die sich zu dieser verhalten, wie die Arten zur Gattung. Diese besonderen Formen der objectiven Einheit sind die Kategorien. Sie sind die Arten des dem Verstande eigenthümlichen Zusammenfassens, die Functionen des Verstandes beim Urtheilen, in diesem Sinn die Urtheilsformen.

Hier macht Reinhold den Versuch, die Kategorien im Einzelnen abzuleiten und damit eine Aufgabe zu lösen, welche die kantische Kritik offen gelassen hatte. Der Stoff ist die vorgestellte Mannigfaltigkeit, die Form ist die objective Einheit. Die Zusammenfassung dieses Stoffs ist nur möglich durch Verknüpfung und Unterscheidung. Die Verknüpfung setzt die Unterscheidung, diese die Bestimmung jedes einzelnen vorgestellten Objects als einer besonderen Einheit voraus. Also will die vorgestellte Mannigfaltigkeit begriffen werden als Einheit, Unterschied und Vereinigung oder, was dasselbe heißt, als Einheit, Vielheit, Allheit (Vereinigung des Vielen). Nun wird die vorgestellte Einheit begriffen oder zusammengefaßt im Urtheil. Also muß jeder Theil des Urtheils bestimmt werden durch sein Verhältniß zur objectiven Einheit. Und jeder Theil verhält sich zu dieser als Einheit, Vielheit, Allheit.

Wir unterscheiden in jedem Urtheil die logische Materie und logische Form. Die logische Materie besteht in Subject und Prädicat. Die logische Form in dem Verhältniß von Subject und Prädicat, und dieses Verhältniß selbst ist bestimmt in Rücksicht auf das (zusammenzufassende) Object und auf das (zusammenfassende) Subject. So haben wir die objective Einheit in vier verschiedenen Rücksichten: 1) in Rücksicht auf das Subject, 2) auf

das Prädicat, 3) auf beide zusammen, und 4) die objective Einheit beider in Rücksicht auf das Bewußtsein.

Das Subject verhält sich zur objectiven Einheit des Prädicats als Einheit, Vielheit, Allheit. Es verhält sich als Einheit, wenn ein Subject in die objective Einheit des Prädicats zusammengefaßt wird; als Vielheit, wenn mehrere Subjecte so zusammengefaßt werden; als Allheit, wenn es von allen gilt. So haben wir das einzelne, besondere, allgemeine Urtheil: das Urtheil der Quantität; die Kategorien der Einheit, Vielheit, Allheit.

Das Prädicat verhält sich zur objectiven Einheit des Subjects als Einheit, Vielheit, Allheit. Als Einheit, wenn es in die objective Einheit des Subjects aufgenommen wird; als Vielheit (Unterschied), wenn es davon unterschieden oder ausgeschlossen wird; als Allheit, indem durch die Ausschließung eines Prädicats alle anderen in die objective Einheit des Subjects aufgenommen werden. So haben wir das bejahende, verneinende, unendliche Urtheil: das Urtheil der Qualität; die Kategorien der Realität, Negation, Limitation.

Subject und Prädicat, beide zusammen, verhalten sich in der objectiven Einheit als Einheit, Vielheit, Allheit. Als Einheit, wenn beide zusammen ein Object ausmachen; als Vielheit, wenn beide zwei unterschiedene, aber verknüpfte Objecte ausmachen; als Allheit, wenn beide ein Object ausmachen, welches aus mehreren Objecten besteht. Diese Objecte machen zusammen ein Ganzes, jedes für sich ist ein Theil dieses Ganzen, jeder Theil schließt den anderen von sich aus. So haben wir das kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheil: das Urtheil der Relation; die Kategorien der Substantialität, Causalität, Concurrenz der Gegenstände.

Subject und Prädicat zusammen verhalten sich in ihrer ob-

jectiven Einheit zum (zusammenfassenden) Bewußtsein, oder dieses verhält sich zu jener objectiven Einheit als Einheit, Vielheit, Allheit. Als Einheit, wenn die Verknüpfung von Subject und Prädicat im Bewußtsein stattfindet; als Vielheit oder Unterschied, wenn sie vom Bewußtsein unterschieden wird, nicht dessen wirkliche, sondern bloß mögliche Handlung ausmacht; als Allheit, wenn die Verknüpfung in jedem Bewußtsein stattfindet. So haben wir das assertorische, problematische, apodiktische Urtheil: das Urtheil der Modalität; die Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit.

Diese zwölf Kategorien sind die ursprünglichen Urtheilsformen, die Mannigfaltigkeit der Verbindung des (vorgestellten) Mannigfaltigen, die nothwendigen Verbindungsarten, die a priori bestimmten Handlungsweisen des Verstandes, also die reinen Verstandesbegriffe und mithin die nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller durch den Verstand vorstellbaren Objecte. Nun ist der Stoff dieser Objecte die Anschauung, die sinnlichen Vorstellungen; die allgemeine Form der Sinnlichkeit ist die Zeit: die Kategorien beziehen sich daher nothwendig auf die Zeit; die Vorstellung der Kategorien in dieser Beziehung sind die Schemata*).

III.

Theorie der Vernunft.

1. Die Begriffe als Stoff.

In den Anschauungen wird die gegebene Mannigfaltigkeit vorgestellt. In den Begriffen wird die vorgestellte Mannigfaltigkeit gedacht. Anschauungen sind vorgestellte Gegenstände. Begriffe sind vorgestellte Anschauungen. Das sinnliche Vorstellungs-

*) Neue Theorie. III Buch. §. LXXII—LXXVI. S. 440—497.

vermögen erzeugt aus dem bloßen Stoff die Anschauung. Der Verstand erzeugt aus der Anschauung den Begriff. Die erzeugten Anschauungen geben einen neuen Stoff, zu dessen Gestaltung sich die Spontaneität des Vorstellungsvermögens auf eine höhere Stufe erhebt. Jede Mannigfaltigkeit in den Vorstellungen wird eine neue Aufgabe der Synthese, ein neuer Stoff, welcher Form und Einheit fordert. Auch die Begriffe sind mannigfaltiger Art. Es ist nothwendig, das durch Begriffe vorgestellte Mannigfaltige zu verbinden. Es wird eine neue Vorstellung gefordert, die sich zu den Begriffen verhält, wie die Form zum Stoff: eine Vorstellung, deren Stoff die Begriffe sind, wie die Anschauungen der Stoff der Begriffe und die durch Affection gegebene Mannigfaltigkeit der Stoff der Anschauung war.

Die Mannigfaltigkeit der Begriffe ist logisch. Es handelt sich um die Synthese und Einheit dieser logischen Mannigfaltigkeit, die als solche von ganz anderer Art ist als die sinnliche. Die sinnliche Mannigfaltigkeit ist das Außer- und Nacheinander, die Form der reinen einheitlosen Vielheit. Die Mannigfaltigkeit der Begriffe dagegen besteht in so vielen verschiedenen Arten der objectiven Einheit, in den besonderen Formen und Modificationen derselben. So sind logische und sinnliche Mannigfaltigkeit einander entgegengesetzt. Diese ist Form der Vielheit; jene ist Form der Einheit. Die Verbindung der logischen Mannigfaltigkeit ist daher unabhängig von der Form der sinnlichen Mannigfaltigkeit, von den Bedingungen des empirischen Stoffs: sie ist unbedingte oder absolute Einheit*).

---

*) Neue Theorie. III Buch. Theorie der Vernunft. §. LXXVII—LXXIX. S. 498—503.

2. Die Ideen.

Die Vorstellung der unbedingten Einheit heißt Idee. Das Vermögen der Ideen ist die Vernunft im engeren Sinn. So erhebt sich das menschliche Vorstellungsvermögen, durch seine Aufgabe genöthigt, von der Anschauungseinheit zu der Verstandeseinheit und von dieser zur Vernunfteinheit. Die Einheit ersten Grades war Raum und Zeit, die Einheit zweiten Grades die Kategorien, die Einheit des dritten sind die Ideen.

Die Kategorien bilden den Stoff der Ideen; diese sind die absolute Einheit der Kategorien. Die Hauptformen der letzteren waren Quantität, Qualität, Relation, Modalität. Innerhalb jeder dieser Formen gab es drei Kategorien, von denen die dritte immer die beiden vorhergehenden in sich vereinigte. So ist in den Kategorien selbst die logische Einheit ausgedrückt: in der Quantität als Allheit, in der Qualität als Limitation, in der Relation als Concurrenz (Gemeinschaft), in der Modalität als Nothwendigkeit. Diese Einheit empfängt in den Ideen die Form des Unbedingten. So haben wir folgende Ideen: die unbedingte Allheit oder die Totalität, die unbedingte Limitation oder die Gränzenlosigkeit, die unbedingte Concurrenz oder das Allumfassende, die unbedingte oder absolute Nothwendigkeit.

Was durch diese Ideen vorgestellt wird, sind nicht Gegenstände, sondern die Einheit der gedachten Gegenstände: nicht die Einheit der Objecte, sondern die Einheit der Begriffe, also die Erkenntnißform selbst, die systematische Vollendung derselben. Sie geben keine Erkenntniß, sondern reguliren dieselbe; sie sind nicht Erkenntnißobjecte, sondern Erkenntnißgesetze. Als solche fordern sie 1) für alle gedachte Mannigfaltigkeit die Einheit, für die vielen Subjecte die Einheit des Prädicats, also die Gleichar-

tigkeit der Subjecte: das Gesetz der Homogeneität; 2) für jede gedachte Einheit unbedingte Mannigfaltigkeit, für die Gattung die Unterscheidung der Arten, die sich wieder in Arten unterscheiden: das Gesetz der Specification; 3) für die Verschiedenheit der Arten die Einheit des Zusammenhangs, den stetigen Uebergang, das Gesetz der Continuität der logischen Formen*).

Die Idee erhebt die objective Einheit zur absoluten Einheit. Nun wurde die objective Einheit (nicht bloß des Subjects und nicht bloß des Prädicats, sondern) des Subjects und Prädicats gedacht im Urtheile der Relation, und zwar durch drei verschiedene Arten: als Verhältniß der Substantialität, Causalität und Gemeinschaft. Diese objective Einheit, zur absoluten Einheit erhoben, giebt die drei besonderen Ideen des absoluten Subjects, der absoluten Ursache und der absoluten Gemeinschaft.

Durch die Idee der absoluten Ursache wird eine erste Ursache gedacht. Wird diese Causalität der Vernunft zugeschrieben, so wird das vorstellende Subject als freie Ursache gedacht, und zwar als absolut freie, wenn das Begehrungsvermögen durch die Vernunft a priori bestimmt wird**).

IV.

Theorie der praktischen Vernunft.

1. Der Trieb.

Hier sucht Reinhold sich den Uebergang zu bahnen aus der theoretischen Vernunft in die praktische, wobei freilich sogleich einleuchtet, daß er das Begehrungsvermögen nicht aus dem Vor-

*) Neue Theorie. III Buch. §. LXXX—LXXXI. S. 504—522.

**) Neue Theorie. III Buch. §. LXXXII—LXXXVI. S. 522—559.

stellungsvermögen begründet, sondern zunächst von Außen her einführt. Hier also endet die Tragweite seiner Theorie.

Er entwirft anhangsweise in einigen Grundlinien seine Theorie der praktischen Vernunft, aber wie er dieselbe begründet, wird sie nicht aus dem Vorstellungsvermögen abgeleitet, sondern der Charakter des praktischen Verhaltens wird so gefaßt, daß er vielmehr dem Vorstellungsvermögen zu Grunde liegt und dieses in Bewegung setzt. So leuchtet aus Reinhold's eigenem Verfahren ein, daß seine Theorie des Vorstellungsvermögens ihn selbst nicht weiter führt, als das Gebiet der theoretischen Vernunft sich erstreckt.

Das Vorstellungsvermögen ermöglicht die Vorstellung; es macht sie nicht wirklich. Es ist der Grund der Möglichkeit der Vorstellung, nicht der Grund ihrer Wirklichkeit. Es ist daher etwas nöthig, wodurch das Vorstellungsvermögen bethätigt und die Vorstellung selbst verwirklicht wird. Was zum Vermögen gehört, um es in Thätigkeit zu setzen, ist die Kraft. Das Vorstellungsvermögen bedarf der vorstellenden Kraft; die Kraft treibt das Vermögen zur Aeußerung: diese Verknüpfung von Kraft und Vermögen ist Trieb. Der Trieb bestimmt die Kraft zur Erzeugung der Vorstellungen. Dieses Bestimmtwerden durch den Trieb heißt Begehren.

2. Die Grundtriebe.

Nun sind die Bedingungen jeder Vorstellung Stoff und Form. Also müssen zur Erzeugung der Vorstellungen zwei Grundtriebe wirksam sein: der Trieb zum Stoff und der Trieb zur Form, Stofftrieb und Formtrieb. Der Stofftrieb ist das Bedürfniß, Stoff zu empfangen, also das Streben afficirt zu werden; der Formtrieb ist das Streben Form zu geben, also das

Streben nach Aeußerung der Spontaneität. Der Stofftrieb ist sinnlich, der Formtrieb intellectuell. Jener wird befriedigt durch Empfangen, dieser durch Handeln. Der sinnliche Trieb ist eigennützig, der intellectuelle uneigennützig. Der sinnliche Trieb sucht seine Befriedigung in der angenehmen Empfindung auf gröbere oder feinere Weise. Wird er in diesem Streben zugleich durch Vernunft bestimmt, so sucht er den Zustand absoluter Befriedigung oder Glückseligkeit. Der Trieb nach Glückseligkeit ist der sinnlich-vernünftige. Wird der Trieb bloß durch Vernunft bestimmt, so will er nichts als das Vernunftgesetz oder die Pflicht erfüllen. Aus diesem Triebe, der dem eigennützigen entgegengesetzt ist, folgt das sittliche Handeln *).

Dieß sind in ihrem ganzen Umfange die Grundlagen der Elementarphilosophie Reinhold's.

*) Neue Theorie. III Buch. Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens. S. 560—573.

Sechstes Capitel.

Anhänger und Gegner der Elementarphilosophie. Der antikritische Skepticismus.

Aenesidemus.

I.

Beurtheilung der Elementarphilosophie.

1. Anhänger und Gegner (kantische und antikantische).

Die Elementarphilosophie, wie wir sie kennen gelernt haben, erscheint in ihrem Ursprunge und Inhalte so völlig kantisch, daß sie kaum als ein besonderes System gelten kann; sie wirft ihren Ton auf die kantische Lehre zurück und tritt zu dieser in eine solche Abhängigkeit, daß sie am besten mit dem Namen der kantisch-reinhold'schen Lehre bezeichnet wird. Es war deßhalb natürlich, daß die Gegner Kant's, namentlich die Männer der alten Schule, auch Reinhold's Gegner wurden. Offenbar war Reinhold's Uebereinstimmung mit Kant bei weitem größer, als die Differenz; indessen hatte er durch die Art seiner Begründung der kantischen Lehre doch mit dieser eine Veränderung vorgenommen, die eine Fortbildung und Verbesserung sein wollte. Es war daher natürlich, daß auch die Kantianer der Schule sich größtentheils gegen ihn erklärten. Der mit Kant übereinstimmende Reinhold mißfiel

den Antikantianern; der von Kant abweichende mißfiel den eingeschulten Kantianern; jene behielt Reinhold zu Gegnern und diese machte er sich zu Gegnern. Nur wenige unter den freieren Kantianern und einige aus dem jüngeren Geschlecht, die seine Schüler waren, nahmen den neuen Standpunkt bereitwillig auf und traten öffentlich auf seine Seite. Ich nenne von jenen den nürnbergischen Arzt Erhard, der Reinhold's neue Theorie selbst gegen die Einwürfe der kantischen Schule in Schutz nahm, und von diesen Karl Forberg, der den Standpunkt seines Lehrers gegen die alte Schule vertheidigte. Kant selbst hielt sich zurück; er hatte Reinhold's Briefe mit großem Wohlgefallen aufgenommen und gerühmt; er fand die Elementarphilosophie „hyperkritisch", wie ihm alle Versuche erschienen, die sich die Aufgabe setzten und das Ansehen gaben, über die Kritik hinauszugehen.

So waren die Einwirkungen der Elementarphilosophie auf die Zeitgenossen nicht, wie sie Reinhold gewünscht und beabsichtigt hatte. Er hatte gehofft, durch eine einleuchtende und systematische Begründung der kantischen Lehre die Streitigkeiten der Kantianer und Antikantianer zu beenden und diese Gegensätze auf seinem neukantischen Standpunkte auszugleichen. Statt dessen hatte er es mit beiden verdorben; er fand bald, daß seine antikantischen Gegner unverbesserlich seien, und nahm von diesen Gegnern schon nach den ersten Erörterungen für immer Abschied*). Den Kantianern wollte die Einheit des Princips, die Reinhold zu seinem Thema gemacht hatte, nicht einleuchten; sie hielten die Scheidung der Grundkräfte und Principien, wie Kant sie festgestellt hatte, für nothwendig und den Einheitsgedanken für unkantisch und falsch. So urtheilte zuerst selbst die jenaische Literatur-

*) Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. Nr. VI. Erörterungen über den Versuch einer neuen Theorie des Vorst. S. 404.

zeitung. Auch Heydenreich in Leipzig blieb bei der kantischen Scheidung; eine besondere Theorie des Vorstellungsvermögens erschien ihm überflüssig, Reinhold's Begründung außerdem falsch, denn das Vorstellungsvermögen sei nicht das Princip der Erkenntniß; die Ausführung verfehlt, da sie aus der bloßen Vorstellung weit mehr habe entwickeln wollen, als darin enthalten sei*).

Neben diesen kantischen Gegnern nenne ich von den antikantischen besonders Flatt in Tübingen und Schwab. Reinhold schrieb gegen Heydenreich und Flatt; Forberg gegen Schwab, der in Eberhard's Magazin, einer Zeitschrift der alten Schule, die Elementarphilosophie angegriffen hatte.

2. Die unvollständige Lösung.

Auch die Aufgabe, die sich Reinhold gestellt hatte, ist nicht in dem Umfange gelöst, der beabsichtigt war. Das Princip der Elementarphilosophie ist nicht, was es sein will: die gemeinschaftliche Grundlage der theoretischen und praktischen Vernunftlehre. Der Satz des Bewußtseins, auf dem dieser neukantische Standpunkt ruht, ist die Grundlage nur der theoretischen; nur in diesem Umfange hat die Elementarphilosophie ihn ausgeführt, und sie hat zuletzt bei der Analyse des praktischen Vermögens selbst die Entdeckung gemacht, daß die Vorstellung nicht das Ursprüngliche ist. Die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft liegt tiefer als das vorstellende Bewußtsein. Diesen Punkt aufzufinden, ist die Aufgabe und das Verdienst einer tiefer eindringenden Forschung, die in der fichte'schen Wissenschaftslehre dem Standpunkte Reinhold's auf dem Fuße nachfolgt.

---

*) Ebendas. I Bd. Urtheil des Herrn Professor Heydenreich in Leipzig über die Theorie des Vorstellungsvermögens. (Leipzig. gel. Zeit. No. 46.) S. 424—429.

3. Der kritische Punkt.

Ist nun die Elementarphilosophie, so weit sie ihre Aufgabe gelöst hat, eine in sich wohlbegründete und haltbare Lehre? Das ganze System läßt sich leicht in seine Grundbegriffe auflösen und von hier aus prüfen. Ihr Princip ist die Vorstellung; diese selbst besteht aus Stoff und Form als ihren beiden wesentlichen Factoren. Die letzte Ursache des (empirischen) Stoffs ist etwas von der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen Verschiedenes: das Ding an sich. Die letzte Ursache der Form ist das spontane Vorstellungsvermögen, welches selbst gegründet ist in der Natur des vorstellenden Wesens, also in dem Subjecte an sich. In dieser Betrachtungsweise stimmen, wie es scheint, Kant und Reinhold zusammen. Auch Kant nimmt die Erkenntniß als ein Product, dessen Factoren Stoff und Form sind; der Erkenntnißstoff ist uns gegeben, die Erkenntnißform ist durch uns gegeben oder hervorgebracht. Der Grund des Erkenntnißstoffs liegt in Etwas außer dem Bewußtsein, in dem Ding an sich; der Grund der Erkenntnißform liegt in der Vernunft an sich. In dieser Vergleichung erscheinen Kant und Reinhold einander so ähnlich, daß eben deßhalb die Gegner des einen zugleich die des anderen sind.

Die kantisch-reinhold'sche Erkenntnißtheorie stützt sich, was den letzten Grund sowohl des Stoffs als der Form der Erkenntniß betrifft, auf den Begriff des Dinges an sich. Aber das Ding an sich ist nach der kantisch-reinhold'schen Lehre selbst unvorstellbar, unerkennbar. Ist nun der Ursprung sowohl des Stoffs als der Form der Erkenntniß unerkennbar, so ist die Erkenntniß selbst in Betreff ihres Realgrundes unerklärlich, also die kritische Philosophie unmöglich und die skeptische nothwendig.

4. Skeptische Einwürfe der alten Schule.

Schwab. Flatt.

Schon die Philosophen der alten Schule, wie Schwab und Flatt, brachten gegen die Elementarphilosophie eine Menge Einwürfe vor, die sich den eben bezeichneten Punkt zur Zielscheibe nahmen und dem Skepticismus die Stellen zeigten, wo in die Festung leicht einzudringen sei.

Wenn das Ding an sich unvorstellbar sei, wie könne es, fragte Schwab, als die Ursache des Stoffs der Vorstellungen gelten? Wenn es von dem Dinge an sich keine Vorstellung gebe, wie könne es davon einen Begriff geben? Es sei ein handgreiflicher Widerspruch in jener Behauptung Reinhold's: das Ding an sich sei nicht vorstellbar; es sei ein bloßer Begriff. Wie kann ein bloßer Begriff unser receptives Vermögen afficiren? Die Art der Affection, heißt es, habe ihren Grund in der Beschaffenheit des Dinges an sich. Wie könne das Ding an sich **Grund** sein? Die Vorstellungen, heißt es, haben ihren Grund in dem Vorstellungsvermögen, welches selbst gegründet sei in dem Subjecte an sich. Als ob das Subject an sich nicht auch ein Ding an sich wäre, ein unbekanntes, unerkennbares Etwas; als ob dieses Ding an sich Grund sein könnte! So ist nach Reinhold sowohl der subjective als objective Ursprung der Erkenntniß, der Grund sowohl des Stoffs als der Form der Vorstellung gleich x. Es ist zu fürchten, daß auf diesem Wege endlich die ganze Philosophie gleich x werde. Mit anderen Worten: wer mit Reinhold beginnt, muß mit dem Skepticismus enden. So urtheilte Schwab*).

*) Vgl. Reinhold, Fundament des philos. Wissens. Des Herrn Prof. Schwab Gedanken über die reinhold'sche Theorie des Vorstellungs-

Aehnliche Einwürfe brachte Flatt. Gegen die Elementarphilosophie, die auf die Einheit des Princips dringt, beruft er sich ausdrücklich auf die Skeptiker, die von jeher die Möglichkeit eines allgemein gültigen Satzes bezweifelt haben. Wir seien genöthigt, so wird gesagt, den Satz des Bewußtseins zu bejahen und gelten zu lassen. Folgt daraus, daß er wirklich gilt? Ist denn die subjective Nöthigung auch die objective? Hier ist das ontologische Vorurtheil. Ferner heißt es, unser receptives Vermögen werde durch Etwas (Stoff) afficirt; unser spontanes Vermögen bringe Etwas (Form) hervor. Afficirt werden heißt, eine Wirkung erleiden. Etwas hervorbringen heißt, eine Wirkung erzeugen. Beides ist Causalität. Die Geltung der Causalität, den Satz des Grundes, nimmt auf diese Weise die Elementarphilosophie zu ihrer Voraussetzung, als ob sich die Sache von selbst verstände, während doch gerade diese Annahme die Skeptiker von jeher und neuerdings Hume mit so vielem Scharfsinn bestritten haben. Alle diese Bedenken, die Flatt gegen Reinhold erhebt, sind damit nicht niederzuschlagen, daß sie von diesem für Mißverständnisse erklärt werden. In der That treffen sie den wunden Fleck, die angreifbarste Stelle seiner Lehre. Diese Stelle ist das Ding an sich *).

5. Uebergang zu Aenesidemus.

Aus allen diesen Einwürfen zeigt sich, daß es weniger die Waffen der alten Schule als die der Skeptiker sind, welche den

vermögens (2 St. des 3 Bandes des Eberhard'schen Mag.), geprüft von K. Forberg. S. 183—221.

*) Beiträge zur Berichtigung u. s. f. I Bd. Urtheil des Herrn Prof. Flatt in Tübingen über die Theorie des Vorstellungsvermögens (39. St. Tüb. Anz.) S. 405—412.

Bestand der Elementarphilosophie bedrohen. Nur müssen sie nicht bloß zerstreut und gelegentlich vorgebracht, sondern als skeptische Streitkräfte gesammelt, methodisch geordnet, der kritischen Philosophie entgegengerückt und, da die Angriffspunkte bei Kant und Reinhold dieselben sind, zugleich gegen beide ins Feld geführt werden. So hatten schon die alten Skeptiker ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen in gewisse Hauptpunkte, die sie Tropen nannten, gesammelt und diese gleichsam in Reih und Glied, wie in Schlachtordnung, aufgestellt. Eine solche Formulirung der skeptischen Einwürfe wird besonders dem Aenesidemus zugeschrieben, dessen Name deßhalb die ganze skeptische Richtung gewissermaßen typisch bezeichnet. Es handelt sich, um in diesem Typus zu sprechen, gegenüber den kritischen Philosophen der Neuzeit, insbesondere gegen Kant und Reinhold, um einen „neuen Aenesidemus". Die kritische Philosophie meint, den Skepticismus alter und neuer Zeit, insbesondere Hume, für immer überwunden zu haben. Es soll gezeigt werden, daß auch *nach* der kritischen Philosophie, ja vielmehr durch dieselbe der Skepticismus und Hume in Kraft bleiben; daß Kant und Reinhold an Hume scheitern.

II.

Aenesidemus-Schulze.

Diese Aufgabe unternimmt in einem geschichtlich denkwürdigen Buche, das er mit dem Namen „Aenesidemus" bezeichnet, der helmstädter Professor Gottlob Ernst Schulze, der aus den Bedingungen der kritischen Philosophie die Nothwendigkeit der skeptischen darthut. Wer kritischer Philosoph ist, der muß folgerichtigerweise skeptischer werden: dieß zu zeigen, ist die Absicht seines Buchs. In diesem antikritischen Skepticismus liegt

die geschichtliche Bedeutung des Mannes, die damit erschöpft ist, daß er in seinem „Aenesidemus" die kritische Philosophie zum erstenmale eine ernsthafte skeptische Probe durchmachen ließ, nach welcher sich deutlich zeigte, daß man entweder rückwärts oder vorwärts mußte und in keinem Fall bei Reinhold's Elementarphilosophie stehen bleiben konnte. Darum ist das Buch wichtiger als der Mann, der auch in der Geschichte der Philosophie jener Zeit gewöhnlich unter dem Namen seines Buchs (mehr als Buch, denn als Person) figurirt. Man spricht weniger von Schulze als von Aenesidemus *). Sehen wir nun zu, wie dieser neue Aenesidemus seine skeptischen Gründe gegen Kant und Reinhold ins Feld führt.

1. Die Voraussetzung der Kritik.

Das ganze Unternehmen der Kritik ist schon in seiner An-

*) Gottlob Ernst Schulze, 1761—1833, zuerst Docent in Wittenberg, dann Professor der Philosophie in Helmstädt, seit 1810 in Göttingen. Der vollständige Titel seines Hauptwerkes heißt: „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik" (1792). Einige Jahre früher erscheint der Grundriß der philosophischen Wissenschaften in 2 Bänden (1788. 90). Die späteren Schriften sind: Einige Bemerkungen über Kant's Religionslehre (1795); Kritik der theoretischen Philosophie, 2 Bd. (1801); Grundsätze der allgemeinen Logik (1810); Leitfaden der Entwicklung der philosophischen Principien des bürgerlichen und peinlichen Rechts (1813); Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1814); Physische Anthropologie (1816); Ueber die menschliche Erkenntniß (1832). — Das Hauptwerk ist in Briefen geschrieben zwischen Hermias, der sich durch Reinhold's Lehre vom Skepticismus zur kritischen Philosophie bekehrt hat, und seinem Freunde Aenesidemus, der jene Lehre bestreitet.

lage gegen sich selbst gerichtet und ein Angriffsobject für den Skepticismus. Die Erkenntniß soll erklärt, jeder ihrer Factoren soll aus einem in der menschlichen Vernunft gelegenen Grundvermögen abgeleitet, dieses Grundvermögen soll entdeckt werden. Die kritische Philosophie setzt demnach voraus, daß jeder Theil der Erkenntniß ein solches Grundvermögen, einen solchen hervorbringenden Grund habe; sie setzt voraus, daß der Satz der Causalität gilt. Ohne diese Voraussetzung ist schon die Fassung der Aufgabe unmöglich. So steht die kritische Philosophie von vornherein genau unter derselben Annahme, als die dogmatischen Philosophen; sie macht genau dieselbe Voraussetzung, die Hume bekämpft und in ihrer Geltung widerlegt hat. Mithin ist die Aufgabe der kritischen Philosophie nicht im Stande, sich gegen die Einwürfe Hume's zu halten *).

2. Das ontologische Vorurtheil der Kritik.

Wie wird die Aufgabe gelöst? Wie werden jene Grundvermögen entdeckt? Die Erkenntniß, sagt Kant, ist ein synthetisches Urtheil a priori, eine nothwendige und allgemein gültige Verbindung verschiedener Vorstellungen; diese Verbindung ist nur möglich durch die reine Vernunft; daher kann die Erkenntnißform auch nur in Bedingungen der reinen Vernunft d. h. in transscendentalen Vermögen ihren Grund haben. Wie schließt, um diese Entdeckung zu machen, die kantische Kritik? Weil die Erkenntniß nur gedacht werden kann als ein synthetisches Urtheil a priori, darum i st sie ein solches Urtheil. Weil der Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit gedacht werden muß als ein Merkmal der Erkenntnißform, darum i st er ein solches Merk-

*) Aenesidemus. Ist Hume's Skepticismus durch die Vernunftkritik wirklich widerlegt worden? S. 130—180. Bes. S. 137 flgd.

mal. Weil die nothwendige und allgemeine Form der Erkenntniß nur zu denken ist als begründet in der reinen Vernunft, darum ist diese der hervorbringende Grund der Erkenntniß*).

Ueberall wiederholt sich hier derselbe Schluß: weil etwas so und nicht anders gedacht werden muß, darum ist es so und nicht anders. Der Schluß setzt voraus, daß gedacht werden müssen so viel ist als sein; daß aus der subjectiven Nothwendigkeit des Denkens unmittelbar die objective Nothwendigkeit des Seins hervorgeht. Ist das nicht die ontologische Schlußart? Nicht dieselbe Voraussetzung, unter der die gesammte dogmatische Metaphysik stand? Nicht dieselbe, die Hume nicht wollte gelten lassen? Nicht dieselbe, die Kant widerlegt hat? Er löst seine Aufgabe auf Grund einer von ihm selbst widerlegten Voraussetzung. Er ist waffenlos gegen Hume und im Widerspruch mit sich selbst**).

3. Die Widersprüche der Kritik.

Gilt die ontologische Gleichung (gedacht werden müssen = sein), so sind die Dinge an sich erkennbar. Kant beweist aus seiner Erkenntnißtheorie, daß sie nicht erkennbar sind. Aber diese Erkenntnißtheorie gründet sich auf eine Voraussetzung, aus deren Geltung die Erkennbarkeit der Dinge an sich folgt. Seltsamer Widerspruch! Die Erkennbarkeit der Dinge an sich wird durch einen Schluß bewiesen, der sich auf die Erkennbarkeit der Dinge an sich gründet***).

Nun aber ist es nicht einmal wahr, daß die Erkenntniß wirklich so gedacht werden muß, wie Kant will; sie läßt sich auch

*) Ebendas. S. 139 flgd. S. 149—151.

**) Ebendas. S. 140 flgd.

***) Ebendas. S. 141.

anders denken. Es ist nicht wahr, daß die Nothwendigkeit nur gedacht werden kann als etwas a priori Gegebenes. Das Bewußtsein der Nothwendigkeit begleitet nicht bloß unsere Vernunfteinsichten, es begleitet auch unsere Empfindungen, die nicht a priori gegeben sind*).

Es ist auch nicht wahr, daß die allgemeinen und nothwendigen Urtheile gedacht werden müssen als erzeugt durch die reine Vernunft; sie können auch gedacht werden als bewirkt durch die Dinge an sich. Woher weiß Kant, daß die Entstehung der Erkenntniß auf diesem Wege undenkbar ist**)?

Das Ding an sich ist unbekannt. Also weiß man nichts von ihm. Wie will man wissen, daß es die Ursache unserer Erkenntniß nicht ist***)?

Und was ist nach Kant die Ursache unserer Erkenntniß? Die reine Vernunft, unser eigenes Wesen, das Gemüth an sich. Ist dieses Wesen nicht auch ein Ding an sich? Ist es nicht auch unbekannt? Wenn also das Ding an sich die Ursache unserer Erkenntniß nicht sein kann, wie soll das Subject an sich diese Ursache sein können? Die Ableitung der Erkenntniß aus dem Gemüth an sich ist nicht begreiflicher als die aus dem Dinge an sich. So setzt die kantische Theorie eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der anderen†).

Indessen ist nach Kant das Ding an sich nicht bloß unbekannt, sondern unerkennbar. Die Erkenntniß der Dinge an sich ist nach ihm unmöglich. Warum unmöglich? Weil alle bisherigen Versuche einer solchen Erkenntniß fehlgeschlagen sind. Diese

*) Aenesidemus. S. 143 a.

**) Ebendas. S. 142. 143.

***) Ebendas. S. 145 b.

†) Ebendas. S. 145 c.

Thatsache, wenn sie richtig ist, würde nur beweisen, daß die Dinge an sich noch nicht erkannt sind *).

Aber Kant will die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an sich überhaupt dargethan haben. Denn die Erkennbarkeit der Dinge reicht nur so weit als das Vermögen unserer Begriffe, als die Anwendbarkeit der Kategorien. Auf die Dinge an sich sind die Kategorien nicht anwendbar; daher sind und bleiben jene unerkennbar. Wirklichkeit und Ursache sind Kategorien. Sind die Kategorien überhaupt unanwendbar auf die Dinge an sich, so darf diesen weder Realität noch Causalität zugeschrieben werden. Weder darf man sagen, daß sie wirklich, noch daß sie wirksam (Ursachen) sind **).

Nun liegt das ganze Gewicht der kantischen Erkenntnißtheorie in der Einsicht, daß die Erkenntnißformen subjectiven Ursprungs sind, daß sie aus der reinen Vernunft, aus dem Gemüth an sich, stammen; daß also das Wesen des Subjects ihren Realgrund ausmacht, was unmöglich der Fall sein könnte, wenn das Subject (Ding) an sich nicht real und causal zugleich wäre.

Aus der Unmöglichkeit, die Erkenntnißbegriffe (Kategorien) auf die Dinge an sich anzuwenden, hat Kant die Unerkennbarkeit der Dinge an sich bewiesen: die Unmöglichkeit der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Doch hat Kant selbst aus der Causalität eines Dinges an sich (der reinen Vernunft) die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniß bewiesen. So gilt seine ganze transscendentale Dialektik gegen ihn selbst, gegen die Ableitung der Erkenntniß aus den Bedingungen der reinen Vernunft, gegen die Gründe dieser Ableitung, gegen die Zuverlässigkeit aller daraus geschöpften Einsichten ***).

---

*) Aenesidemus. S. 152. 153.

**) Ebendas. S. 154 flgd.

***) Ebendas. S. 172 flgd.

Sind die Dinge an sich erkennbar, so ist das ganze Ergebniß der kantischen Vernunftkritik nichtig. Sind sie unerkennbar, so dürfen sie nicht als Ursachen vorgestellt werden, so darf auch das Gemüth an sich nicht als Ursache gelten, also auch nicht als Ursache unserer Erkenntnißformen; so ist die ganze Grundlage der kantischen Kritik unmöglich.

In diesem durchgängigen Widerspruch mit sich selbst steht die gesammte Vernunftkritik. Sie selbst beweist, daß nur die Erfahrungsobjecte erkennbar seien; der Ursprung der Erkenntniß ist kein Erfahrungsobject, also ist dieser Ursprung nicht erkennbar, auch nicht, wenn ihn unser eigenes Wesen ausmacht. Alles Suchen nach einem Realgrunde unserer Erkenntniß ist daher völlig vergeblich. So löst sich die kritische Philosophie, bei Licht betrachtet, in eine Sophistication auf, und der hume'sche Zweifel besteht nach wie vor in seiner vollen Stärke. Hume ist durch die Kritik nicht besiegt; diese prahlt nur mit ihrem Sieg über Hume *).

4. Die Widersprüche der Elementarphilosophie.

Reinhold's Elementarphilosophie hat die Sache nicht gebessert, vielmehr hat sie den durchgängigen Widerspruch der Kritik mit sich selbst nur noch deutlicher und unverkennbarer ans Licht gebracht. Es giebt keine Erkenntniß ohne Vorstellungen, keine Vorstellungen ohne Stoff, keine empirischen Vorstellungen ohne empirischen Stoff, welcher selbst nur gegeben sein kann durch etwas von der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen Verschiedenes: durch die Dinge an sich. Dinge an sich **sind**: sie sind der Realgrund des empirischen Stoffs unserer Vorstellungen;

*) Ebendas. S. 173. 179.

dieser empirische Stoff ist der Erkenntnißgrund des Daseins der Dinge an sich. So gelten bei Reinhold die Dinge an sich für unvorstellbar und unerkennbar; zugleich gelten sie als wirkliche und wirksame Dinge, als Realitäten und Ursachen; zugleich gelten Realität und Ursache als Erkenntnißbegriffe, nur anwendbar auf vorstellbare Objecte.

Aus diesen offenbaren Widersprüchen kann sich Reinhold nicht herausreden. Was er auch versucht, er redet sich nur noch tiefer hinein. Wenn er sagt: das Ding an sich ist nicht Gegenstand, sondern bloß Begriff, Product der Vernunft, so widerspricht er sich nicht allein, sondern fügt zu der ersten Ungereimtheit eine zweite. Man muß fragen: wie kann ein bloßer Begriff Ursache unserer Affection, Ursache des empirischen Bewußtseins sein? Wenn Reinhold diesem Einwande damit begegnet, daß er den bloßen Begriff des Dinges an sich durch den empirischen Stoff realisirt werden läßt, so fügt er zu der zweiten Ungereimtheit eine dritte und macht, was eigentlich Wirkung des Dinges an sich sein soll, zu dessen Ursache. Er weiß nicht mehr, ob er die Realität der Dinge an sich bejahen oder verneinen soll. Er verneint sie, nachdem er sie bejaht hat, und bejaht sie nach der Verneinung von neuem. Man kann diesen durchgängigen in der Grundanschauung seiner Theorie angelegten Widerspruch nicht handgreiflicher aussprechen, als Reinhold selbst gethan hat in der Meinung, ihn damit zu beseitigen: „die Dinge an sich sind die vorgestellten Gegenstände, sofern dieselben nicht vorstellbar sind"; „der vorgestellte Gegenstand ist als Ding an sich kein vorgestellter Gegenstand*)".

*) Ebendas. Fundamentallehre und Elementarphilosophie. Anmerk. Vgl. bes. S. 263 flgd. S. 294 flgd. S. 307 Anmerk. Vgl. damit Rein-

Reinhold gründet seine neue Theorie auf den Satz des Bewußtseins, auf das Wesen der Vorstellung. Weil die Vorstellung gedacht werden muß als von Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen: darum hat die Vorstellung wirklich dieses Verhältniß. Weil in der Vorstellung Stoff und Form als wesentliche Bestandtheile gedacht werden müssen, darum ist die Vorstellung wirklich ein Prädicat dieser beiden Factoren. Weil der Stoff als gegeben gedacht werden muß, darum ist er in der That gegeben. „Wer eine Vorstellung zugiebt", sagt Reinhold, „der muß auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, ohne welches sich keine Vorstellung denken läßt". Mit anderen Worten: das Vorstellungsvermögen ist, weil es gedacht werden muß *).

So stützt sich die ganze Theorie auf jene ontologische, von den Skeptikern bestrittene, von der Kritik selbst widerlegte Voraussetzung.

5. Kant und Reinhold gleich Hume und Berkeley.

Worin unterscheidet sich demnach die kritische Lehre noch von Hume und Berkeley? Darin, daß sie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erfahrungserkenntniß bewiesen hat, möchte sie sich von Hume unterscheiden. Aber wo liegt ihr Beweisgrund? In der reinen Vernunft, d. h. in einem Dinge an sich, das nach dem eigenen Ausspruch der Kritik niemals Grund sein kann, völlig unbekannt ist, stets unerkennbar bleibt. Ohne reine Vernunft giebt es keine Erkenntnißformen a priori; ohne diese Formen giebt es keine nothwendige und allgemeine Erkenntniß. Wenn daher die

---

hold's neue Theorie u. s. f. II Buch. S. 248. 249. Beitr. zur Berichtig. u. s. f. I Band. III. Neue Darstellung u. s. f. §. XIII. S. 186.

*) Aenesidemus. Einige Bemerkungen über die Fundamente der Elementarphilosophie. S. 98 flgd. Vgl. S. 191—198.

Kritik in richtiger Selbsterkenntniß von ihrer Theorie abzieht, was abgezogen werden muß, so ist sie in ihrem Ergebniß gleich Hume. Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug der reinen Vernunft ist Skepticismus.

Wo ist der Unterschied zwischen Kant und Berkeley? Nach Berkeley giebt es nur vorstellende Wesen und Vorstellungen, Geister und Ideen, kein von der Vorstellung unabhängiges Dasein. Nach der kantischen Kritik sind alle erkennbaren Objecte unsere Erscheinungen. Darin, daß diese Erscheinungen mehr als bloße Vorstellungen, daß sie allgemeine und nothwendige Erscheinungen sind, möchten sie sich von Berkeley unterscheiden. Sie sind mehr als bloße Vorstellungen, weil ihre Form in der Vernunft an sich und ihr Stoff in den Dingen an sich außer uns ihren Grund hat. Also liegt der ganze Unterscheidungsgrund zwischen berkeley'schen und kantischen Erscheinungen in dem Dinge an sich. Aber das Ding an sich ist überhaupt kein Grund, keiner, der den Erscheinungen Halt und Form giebt, keiner, der sie von bloßen Vorstellungen unterscheidet, also auch kein Unterscheidungsgrund zwischen Kant und Berkeley. Die Kritik der reinen Vernunft nach Abzug des Dinges an sich ist berkeley'scher Idealismus.

Wenn daher die Kritik in richtiger Selbsterkenntniß den Schein abthut, den sie in einer Art Selbsttäuschung annimmt, so geht sie zurück auf Hume und Berkeley. Sie kann mit ihrem Begriff des Dinges an sich gegen beide nichts ausrichten. Entweder gilt ihr das Ding an sich als Etwas außer dem Bewußtsein, so ist es das völlig unbekannte und unerkennbare x, von dem nichts ausgesagt werden kann, am wenigsten irgend eine Art der Causalität. Oder es gilt als bloßer Begriff, so ist es Idee, transscendentale Idee und kann als solche nach Kant's ausdrücklicher Er-

klärung nur dazu dienen, unsere Erkenntniß zu vervollständigen, aber nie dazu, sie zu begründen *).

III.

Aenesidemus' Bedeutung. Uebergang zu Maimon.

Alle Haupteinwürfe des neuen Aenesidemus beziehen sich auf das Ding an sich und drängen von hier aus die kantisch-reinhold'sche Lehre zurück zum Skepticismus.

Wie in dem wahren Geiste der Kritik das Ding an sich verstanden werden muß, setzt eine Tiefe der Einsicht und Beurtheilung voraus, welche die Kantianer gewöhnlichen Schlages nicht hatten. Diese nahmen das Ding an sich als ein solides unbekanntes und unerkennbares Etwas außer unserem Bewußtsein und unabhängig von allen Bedingungen der Erkenntniß. Was Reinhold unter dem Dinge an sich verstanden wissen wollte, war nicht zweifelhaft; er wollte die von dem Vorstellungsvermögen und den Bedingungen unserer Erkenntniß unabhängige Existenz desselben bewiesen haben. Es war gut, daß Reinhold die Sache so greifbar gemacht hatte. Es war gut, daß Aenesidemus zugriff und an dieser Stelle die Lehre erschütterte. Darin besteht das Verdienst beider.

In der That verdunkelt dieser Begriff die ganze kritische Philosophie und macht deren Aufgabe unmöglich. Es ist unmöglich, so lange dieser Begriff sich behauptet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß zu begründen, denn wodurch man sie begründet, dieser Realgrund der Erkenntniß, fällt selbst unter den Begriff des Dinges an sich. Sobald diese Einsicht gewonnen ist, verschwindet die Möglichkeit der kritischen Philosophie, und

*) Aenesidemus. S. 267—272.

an ihrer Stelle erhebt sich von neuem die skeptische in ihrem ganzen Umfange. Darüber hatte Aenesidemus den Leuten die Augen geöffnet. Die eigentliche Zielscheibe seiner Einwürfe war das Ding an sich, aus dessen Unerkennbarkeit er seine Folgerungen zog gegen die Haltbarkeit der kantisch-reinhold'schen Erkenntnißtheorie. Und diesem Begriffe des Dinges an sich gegenüber, so lange sein Dasein bejaht und seine Erkennbarkeit verneint wird, behält des Aenesidemus Beurtheilung ihre ganze Stärke. Aber sie behält diese Stärke auch nur so lange, als das Ding an sich sein Ansehn und seine Geltung behauptet.

Der nächste Schritt ist damit bezeichnet. Setzt man das Ding an sich als erkennbar, so ist die kritische Philosophie an die dogmatische verloren; setzt man es als unerkennbar, so triumphirt die skeptische Philosophie über die kritische: in beiden Fällen erheben sich auf den Trümmern der kantischen Lehre die vorkantischen Standpunkte. Soll daher die Vernunftkritik in ihrer Geltung bestehen, so darf das Ding an sich weder als erkennbar noch als unerkennbar gesetzt werden, d. h. es darf überhaupt nicht gesetzt, sondern muß in seiner bisherigen Geltung aufgehoben werden. Mit diesem nothwendigen und wahrhaft befreienden Schritte wird der Druck beseitigt, womit das Ding an sich wie ein Alp auf dem Bewußtsein der Philosophie lastet, der Widerspruch gelöst, der sich in diesem Begriffe zusammenzieht und von hier aus über das ganze Gebiet der Kritik verbreitet, und das Hinderniß aus dem Wege geräumt, das die Bewegung und Fortbildung der neuen Lehre hemmt. Diesen Schritt thut Salomon Maimon.

Siebentes Capitel.

Salomon Maimon's Leben und Schriften.

Eines haben die Untersuchungen des Aenesidemus zur klaren Einsicht gebracht: in dem Zustande, den die kantische Lehre als Schulsystem der Kantianer wie als reinhold'sche Elementarphilosophie angenommen hat, kann sie unmöglich beharren. Entweder muß sie rückwärts oder vorwärts. Der Rückschritt ist unmöglich, denn er wäre die Vernichtung der kritischen Philosophie und die einfache Wiederherstellung der skeptischen. Die fortschreitende Bewegung kann nur in einer Richtung geschehen; es leuchtet ein, in welcher. Jener Begriff eines Dinges an sich, der den Einwürfen des Aenesidemus als Stützpunkt dient, muß weggeräumt werden, und zwar aus kritischen Gründen. Die kritische Philosophie selbst muß in richtiger Selbstprüfung diesen Begriff in seiner angenommenen Geltung von sich abthun.

Die dazu nöthige Einsicht liegt dem ernsten, selbstdenkenden, nicht im Buchstaben der Kritik befangenen Kopf so nah, daß sie nicht erst auf die Einwürfe des Aenesidemus zu warten braucht, um geweckt zu werden. Sie ist früher als dieser und ihm voraus. Gleichzeitig mit der Gründung der Elementarphilosophie, die das Dasein der Dinge an sich beweisen wollte, hatte schon Salomon Maimon die Unmöglichkeit dieses Begriffs aus dem Geiste der Kri-

tik selbst eingesehen und die Standpunkte Reinhold's und des Aenesidemus hinter sich, noch bevor er sie kannte. Der Fortschritt, den wir zu messen haben und in diesem Falle nicht mit dem Maßstabe der Zeit messen können, geht von Reinhold zu Aenesidemus und von beiden zu Maimon.

I.

Maimon's Leben.

Um Maimon's eigenthümliche Geistesart und seine Bedeutung, die bei weitem größer ist als der Umfang seiner Anerkennung, richtig zu würdigen, muß man seinen abenteuerlichen Lebens- und Bildungsgang, wie er ihn selbst geschildert hat, näher kennen lernen *). Er ist einer der merkwürdigsten Autodidakten, die jemals in der Philosophie aufgetreten sind. Daß aus diesem polnisch-litthau'schen Juden, der unter niederdrückenden, trostlosen und wüsten Verhältnissen ohne alle abendländische Bildung bis zum Mannesalter aufwuchs, ein origineller kritischer Philosoph werden konnte, ist einer der erstaunlichsten Fälle in der Entwicklungsgeschichte wissenschaftlicher Köpfe. Nicht sein Charakter ist das Anziehende, — diesem hat die ungeordnete und unsaubere Art seines Lebens ihre Spuren tief eingedrückt; — sondern wie sein Wissensdurst und Scharfsinn durch einen Dornenwald ungünstiger Verhältnisse sich Luft und Bahn machte.

1. Zustände des Landes und der Familie.

Er ist 1754 in polnisch Litthauen, im Gebiete des Fürsten Radziwil geboren, wo sein Großvater einige Dörfer nahe bei der Stadt Mirz in einer Art Erbpacht hatte. Hier lebte die Fami-

*) Salomon Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Zwei Theile. 1792.

lie in Sukowiborg am Niemen. Die Zustände des Landes waren moralisch, politisch und ökonomisch in einer völligen Auflösung und Verkommenheit begriffen, und nach allen Seiten ließ das Verderben sich wahrnehmen, welches in kurzer Zeit den Untergang Polens herbeiführte. Von geordneten Rechtsverhältnissen war keine Rede. Die Bauern lebten wie Thiere, die jüdischen Pächter unter dem Druck der herrschaftlichen Verwalter, die Großen in sinnloser Pracht und Verschwendung, womit barbarische Laster Hand in Hand gingen; mit asiatischem Luxus verband sich lappländischer Schmutz. Nach den Schilderungen Maimon's war der Fürst, der Herr seines Großvaters, ein vollkommener Typus dieser damaligen polnischen Magnatenwirthschaft. Das Land war gespalten in die russische Partei und deren Gegner, die Conföderirten, zu denen Radziwil gehörte. Von Zeit zu Zeit fielen die Russen ins Land und verheerten die Güter der ihnen feindlich Gesinnten. Solche Heimsuchungen erfuhren wiederholt auch die radziwil'schen Gebiete und das Dorf, in dem Maimon lebte. In der Erinnerung seiner Kindheit wechseln die Bilder russischer Einquartierungsscenen mit denen polnischer Satrapenherrschaft. Sein Großvater hatte sich den Haß des fürstlichen Verwalters zugezogen; er wurde plötzlich von Haus und Hof vertrieben, und die Familie mußte eine Zeitlang obdachlos umherirren.

2. Kindheit. Talmudistengelehrsamkeit. Heirath.

Unter den polnischen Juden hatten die Talmudisten und Rabbiner das größte Ansehen. Jede Familie setzte ihren Stolz darein, einen solchen Gelehrten unter ihren Gliedern zu haben, und wenn von den Söhnen keiner ein Talmudist war, so mußte wo möglich ein Schwiegersohn diese Zierde der Famlie werden.

Daher waren junge Talmudisten gesuchte Heirathsartikel; die Heirath selbst war ein Handelsgeschäft, welches die Eltern abschlossen und wobei die, welche einen gelehrten Sohn zu vergeben hatten, ihren Profit machten. War die Bewerbung um solche Söhne groß, so konnte es geschehen, daß man sie zwei- und dreimal verhandelte. So ging es auch unserem Maimon.

Sein Vater war selbst Rabbiner. Von ihm empfing der Sohn den ersten Unterricht; dann kam er in die Judenschule zu Mirz, dann in die Talmudistenschule zu Iwenez, wo sich der Oberrabbiner, der auf den Knaben aufmerksam geworden, desselben annahm und ihn ein halbes Jahr allein unterrichtete. Nach dem Tode des Oberrabbiners mußte er zu seinem Vater zurückkehren, der damals in Mohilna wohnte und bald nach Neschwitz, der Residenz des Fürsten Radziwil, übersiedelte.

Die talmudistische Gelehrsamkeit hat drei Grade: der erste besteht im Uebersetzen des Talmud, der zweite im Erklären, der dritte im Disputiren. Salomon Maimon hatte den dritten Grad erreicht, als er neun Jahr alt war. Von jetzt an galt er für einen begehrenswerthen Schwiegersohn. Aus diesem günstigen Umstande zog der Vater seinen Vortheil zu verschiedenen Malen. Die erste und hartnäckigste Bewerbung ging von einer Schenkwirthin in Neschwitz aus, die ihn durchaus für eine ihrer Töchter zum Manne haben wollte. An diese Familie wurde Salomon Maimon wirklich verheirathet, als er noch nicht elf Jahr alt war. In seinem elften Jahr war er Ehemann, in seinem vierzehnten Vater. Nun führte er im Hause der Schwiegermutter ein höchst elendes und verkümmertes Dasein. Ein Capitel seiner Lebensbeschreibung hat die Ueberschrift: „man reißt sich um mich, ich bekomme zwei Weiber auf einmal und werde endlich gar entführt". Das nächst folgende kündigt sich so an:

„meine Verheirathung im elften Jahr macht mich zum Sclaven meiner Frau und verschafft mir Prügel von meiner Schwiegermutter". Das sind zwei Capitel aus seiner Kindheit!

3. Wissensdurst und Selbstbildung.

Sein stärkster Trieb war ein brennender, in seiner Lernfähigkeit begründeter Wissensdurst, dem unter den Verhältnissen, in denen er lebte, alle wirkliche Nahrung gebrach. Er kannte nichts als den Talmud und das alte Testament; er verstand nichts als hebräisch und die Vulgärsprache seiner Heimath, einen Jargon, in dem sich polnisch und lettisch mischte. Mit dem Instincte des Hungers suchte der wißbegierige Knabe nach Büchern, aus denen er etwas von der Natur der wirklichen Dinge erfahren könnte. Unter den wenigen hebräischen Büchern seines Vaters fand er eine Chronik und eine Astronomie. Den Tag über durfte er nichts anderes lesen als den Talmud. Des Abends, in der Kammer der Großmutter, mit der er in einem gemeinschaftlichen Bett schlafen mußte, las er bei einem brennenden Kienspahn das astronomische Buch und verschaffte sich so die ersten Vorstellungen von Erde und Himmel, von der Figur des Globus und den astronomischen Sphären. Das war noch in Sukowiborg.

In einigen hebräischen Büchern, die sehr umfangreich waren, machte er eine wichtige Entdeckung. Die Bogenzahl ist so groß, daß zu ihrer Bezeichnung das hebräische Alphabet nicht ausgereicht hat; er findet im zweiten und dritten Alphabet neben den hebräischen Buchstaben andere Zeichen, lateinische und deutsche. Aus den nebengesetzten hebräischen erräth er die Laute der fremden Zeichen; so lernt er das deutsche Alphabet, setzt sich Wörter zusammen und lehrt sich auf diese Weise selbst deutsch lesen.

4. Kabbalistische Studien.

Von Hörensagen weiß er, daß es im Hebräischen noch eine andere Wissenschaft giebt als die des alten Testaments und des Talmuds, eine Geheimlehre: die Kabbala. Begierig späht er umher nach einer näheren Kenntniß dieser verborgenen Wissenschaft. Der Unterrabbiner in Neschwitz, so geht die Sage, soll ein Kabbalist sein. Maimon beobachtet ihn aufmerksam und bemerkt, daß er in der Synagoge nach dem Gebet immer in einem kleinen Buche liest, das er dann sorgfältig an einer gewissen Stelle der Synagoge verbirgt. Dieses Buch kennen zu lernen, ist Maimon aufs höchste gespannt. Er wartet, bis der Prediger fortgegangen, holt sich das Buch, versteckt sich damit in einem Winkel der Synagoge und liest den ganzen Tag hindurch bis Abend, ohne an Essen und Trinken zu denken. In einigen Tagen ist er mit dem Buche fertig. Diese erste kabbalistische Schrift, die er kennen lernt, hatte den Titel „Saarei Kedusha", die Thore der Heiligkeit, und enthielt die Hauptlehren der Psychologie. Die phantastische Form der kabbalistischen Anschauungsweise macht ihm keinen Eindruck; er liest kritisch und sondert den Kern von der Schaale. „Ich machte es damit", bemerkt er in seiner Lebensgeschichte, „wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier sagen, der einen Ketzer zum Lehrer nahm: „„er fand einen Granatapfel, aß die Frucht und warf die Schaale weg"".

Jetzt wendet er sich an den Rabbiner selbst und bittet ihn um kabbalistische Bücher. Dieser giebt ihm, was er an solchen Schriften besitzt. Bald ist Maimon über das Wesen der ganzen Kabbala mit sich im Reinen. Wenn man die Phantasieform abziehe, so bleibe als Kern ein pantheistisches System übrig, ähnlich dem Spinozismus. So allein könne die kabbalistische Theosophie

richtig verstanden werden; und mit dieser Einsicht in den Geist der Lehre schreibt Maimon sogleich einen Commentar über die Kabbala.

5. Deutsche Bücher.

Die hebräische Literatur bietet ihm nichts weiter; er trachtet nach wissenschaftlichen Büchern und darum nach deutschen. In einer benachbarten Stadt lebt ein Oberrabbiner, der, wie er gehört hat, deutsch versteht und einige deutsche Bücher besitzt. Mitten im Winter macht sich Maimon zu Fuß auf den Weg. Schon früher hat er einmal eine Fußreise von dreißig Meilen nicht gescheut, bloß um ein hebräisches Buch aus dem zehnten Jahrhundert, aristotelischen Inhalts, zu sehen. Der Oberrabbiner, den bis dahin noch nie jemand um ein deutsches Buch gebeten hatte, leiht ihm einige, darunter eine alte Optik und Sturms Physik. Voller Begierde zu lesen und zu lernen, trägt Maimon diese Schätze nach Hause; ihm ist zu Muth, als ob plötzlich seine Augen aufgethan werden, wie er zum erstenmale erfährt, auf welche Weise Thau, Regen, Gewitter u. s. f. entstehen. Unter den geliehenen Büchern sind auch ein paar medicinische, anatomische Tabellen und ein medicinisches Wörterbuch, die er studirt und mit deren Hülfe er anfängt, Recepte zu schreiben und den Arzt zu spielen.

6. Hauslehrerelend.

Um seinem Familienelende zu entfliehen, wird er Hauslehrer bei einem benachbarten jüdischen Pächter. In einer kohlschwarzen Hütte, deren Fenster mit schmutzigem Papier verklebt sind, ohne Kamin, in dem einzigen Wohnraum, der die ganze Familie, Vieh und Menschen, beherbergt, mitten unter trunkenen polni-

schen Bauern und unter trunkenen russischen Soldaten, unterrichtet er in der Ecke hinter dem Ofen die halbnackten Kinder in der hebräischen Bibel für ein Jahrgehalt von fünf polnischen Thalern, in seinem Innern erfüllt von Sehnsucht nach deutscher Wissenschaft. Endlich kann er dem Drange nicht länger widerstehen und faßt den kühnen Entschluß, nach Deutschland zu wandern, in der Absicht, Medicin zu studiren und Arzt zu werden.

7. Reise nach Deutschland.

Ein jüdischer Kaufmann nimmt ihn mit sich bis Königsberg; von hier geht er zu Schiff nach Stettin; die Reise dauert fünf Wochen und hat seinen letzten Sparpfennig aufgezehrt. In Stettin angekommen, besitzt er nur noch einen eisernen Löffel, den er, um seinen Durst zu löschen, für einen Trunk sauren Biers verkauft. Zu Fuß wandert er nach Berlin, dem Ziel seiner Reise und seiner Hoffnungen. Endlich erreicht er die Stadt. Aber er darf sie nicht eher betreten, als bis die Aeltesten der jüdischen Gemeinde erklärt haben, ihn aufnehmen zu wollen, denn er kommt als Betteljude. In dem jüdischen Armenhause vor dem Rosenthaler Thor wird er untergebracht und erwartet hier die Entscheidung der Gemeinde. In diesem Hause begegnet er einem Rabbiner, dem er seine Pläne mittheilt und seinen Commentar über die Kabbala zeigt. Der rechtgläubige Rabbiner bezeichnet ihn der Gemeinde als einen Ketzer; der Aufenthalt wird ihm verweigert, und er muß noch vor Abend das Armenhaus verlassen.

8. Bettlerirrfahrten.

Arm, krank und zerlumpt, von aller Welt verlassen, sieht er sich auf die Straße geworfen. Es war ein Sonntag, und viele Leute gingen, wie gewöhnlich, vor dem Thore spazieren; sie sahen

den Betteljuden auf der Straße liegen und bitterlich weinen. Unter den geputzten Leuten war kein barmherziger Samariter. Er mußte froh sein, daß er mit einem anderen polnischen Betteljuden, der ein Bettler von Profession und in der Gegend bekannt war, zusammentraf und mit ihm gemeinschaftlich seinen Weg fortsetzen konnte. Mit einem solchen Genossen wandert er ein halbes Jahr obdachlos umher und bettelt buchstäblich vor den Thüren der Leute um sein Brod.

Und dieser zerlumpte, auf die niedrigste Stufe des Daseins herabgesunkene Bettler war ein Mann, dessen Name von den größten deutschen Denkern mit Auszeichnung sollte genannt werden; von dem Kant erklärte, daß unter allen seinen Gegnern dieser ihn am besten verstanden habe; von dem Fichte schrieb, daß er vor diesem Talente „eine grenzenlose Achtung" hege; von dem Schelling in seinen ersten Schriften mit Verehrung sprach, und welcher selbst mit allem Rechte sich rühmen durfte, die besten Commentare über Leibniz, Hume und Kant schreiben zu können!

9. Aufenthalt in Posen. (Maimonides.)

Auf seiner Bettlerirrfahrt kam er endlich nach Posen. Hier erbarmte sich seiner der Oberrabbiner und gab ihm Alles, was er brauchte. Er wurde in einem angesehenen jüdischen Hause als Gast, dann in einem anderen als Hofmeister aufgenommen und lebte hier einige ruhige, besonders mit dem Studium des Moses Maimonides beschäftigte Jahre. Dieser spanische Rabbiner aus dem zwölften Jahrhundert wurde sein Ideal, vor dem er eine so große Ehrfurcht hegte, daß er bei dem Namen Moses Maimonides die Gelübde ablegte, die unverbrüchlich sein sollten.

Einige Aeßerungen hatten ihn bei der jüdischen Gemeinde in

Posen in den Verdacht der Ketzerei gebracht, und er fand es zuletzt gerathen, die Stadt zu verlassen. Zum zweitenmale ging er nach Berlin und hatte nun nicht mehr nöthig, das Armenhaus zu passiren.

10. Aufenthalt in Berlin. (Wolf, Locke, Spinoza.)

Der Aufenthalt in Berlin erweitert den Kreis seiner Studien und Bildung. Die wichtigste persönliche Bekanntschaft, die er macht, ist Moses Mendelssohn. Auch die Art, wie er sich seinem (damals) berühmten Glaubensgenossen empfiehlt, ist charakteristisch. Er tritt in einen Höferladen, wie eben der Krämer im Begriff ist, ein altes Buch zu zerreißen. Das Buch ist Wolf's Metaphysik. Maimon rettet es sich für ein paar Groschen und lernt aus diesem Buch die wolfische Philosophie kennen. Der theologische Theil erregt ihm Bedenken; er findet Einwände gegen die wolfischen Beweise vom Dasein Gottes, schreibt sie in hebräischer Sprache nieder und schickt die Schrift an Mendelssohn, der ihm aufmunternd antwortet. Darauf verfaßt er einen neuen hebräischen Tractat gegen die geoffenbarte und natürliche Theologie, nach dessen Mittheilung Mendelssohn die persönliche Bekanntschaft Maimon's zu machen wünscht.

Die wichtigsten Philosophen, die er während dieses berliner Aufenthalts noch kennen lernt, sind Locke und Spinoza. Lesen und Verstehen ist bei Maimon eines. Er versteht das Gelesene gleich so, daß er es erklären, commentiren, Andere darin unterrichten, Einwürfe dagegen machen kann. Er disputirt mit jedem Buche, welches er liest. Das ist sein Talmudistentalent, sein am Talmud geübter Scharfsinn, den er mit Leichtigkeit auf jedes beliebige Buch, auf die schwierigsten philosophischen Schriften anwendet. Er steht mit dem Objecte, weil er es disputatorisch lernt

und auffaßt, sofort auf gleichem Fuß und fühlt sich der Sache gewachsen, ja sogar überlegen. So verfährt er mit der Kabbala, mit Wolf und Locke, und ebenso später mit Kant. Heute lernt er Locke's Schrift zum erstenmale kennen und morgen bietet er dem Freunde, der ihm das Buch geliehen, seinen Unterricht in der locke'schen Philosophie an. Ebenso macht er es mit Adelung's deutscher Sprachlehre. Er, der kein deutsches Wort richtig lesen, der die deutsche Sprache nie fehlerfrei schreiben konnte, erbietet sich, die deutsche Sprache lehren und Adelung's Grammatik erklären zu wollen, noch bevor er dieselbe auch nur gesehen hatte. Und es ist keine Prahlerei; er unterrichtet wirklich den Einen im Locke und den Anderen im Adelung.

Eine solche Virtuosität des Verstehens und Disputirens führt, namentlich wenn sie dem Selbstgefühle wohlthut, die Gefahr der Sophistik mit sich und ist nicht leicht aufgelegt zu einer geordneten, gründlichen, methodischen Bildung. Und Maimon gefiel sich in jener Virtuosität zu sehr, um ihre Gefahren zu vermeiden und an sich selbst die strenge Zucht der Schule zu üben. So blieb er in seinen Studien und in seinem Leben zuchtlos. Diese Schwäche hat die Entfaltung seines Talents und die geordnete Gestaltung seines Lebens gehindert; sie war größer als sein Genie und die schlimme Klippe, die ihn mehr als einmal schiffbrüchig machte.

Er las durcheinander Dichter und Philosophen, Wolf, Locke, Spinoza, Longin, Homer u. s. f. Er lebte planlos, auch wohl lüderlich; am Ende ergriff er einen Beruf, für den er kein inneres Bedürfniß hatte, und lernte drei Jahre lang die Apothekerkunst, ohne sie am Ende praktisch erlernt zu haben. Zuletzt verlor er die Theilnahme seiner Freunde, und Mendelssohn selbst gab ihm den Rath, Berlin zu verlassen.

11. Neue Irrfahrten. Ende.

Nun beginnt ein neues vagabondirendes Leben. Er geht nach Hamburg und von da nach Holland; nach einiger Zeit kehrt er über Hannover nach Hamburg zurück und besucht jetzt zwei Jahre lang das Gymnasium in Altona, um Sprachen zu lernen. Das Abgangszeugniß rühmt seine mathematischen und philosophischen Kenntnisse; die Sprachstudien bleiben zurück; griechisch hat er nie gelernt, und seine Schriften tragen überall die barbarischen Spuren dieser Unkenntniß. Er schreibt „Kathegorien", „Methaphisik", „empyrisch" u. s. f.

Ein Versuch, den er in Hamburg machte, zum Christenthum überzutreten, scheiterte an dem Ernste des Geistlichen, der sein Glaubensbekenntniß zurückwies, welches vom christlichen Glauben so gut als nichts enthielt und auch von Maimon selbst dahin erklärt wurde, daß er einen inneren Trieb zum Christenthume nicht habe.

Zum drittenmale kommt er nach Berlin. Seine Freunde wußten nicht, was mit ihm anfangen; um ihn zu beschäftigen, wollte man ihn hebräische Schriften zur Aufklärung der polnischen Juden schreiben lassen. Es war die Rede von einer Uebersetzung der jüdischen Geschichte von Basnage, auch von Reimarus' natürlicher Religion. Erfolg konnten derartige Uebersetzungsschriften nicht haben. Maimon ging nach Dessau und schrieb hier zur Belehrung der polnischen Juden ein mathematisches Lehrbuch, dessen Herausgabe aber den berliner Freunden viel zu kostspielig war. Darüber entzweite sich Maimon mit seinen Beschützern in Berlin und suchte sein Glück in Breslau.

Hier machte er Garve's Bekanntschaft, bei dem er sich durch philosophische Aphorismen einführte. Er übersetzte Mendels-

sohn's Morgenstunden ins Hebräische und war eine Zeitlang Hauslehrer in einer jüdischen Familie. Um seine eigene in Polen zurückgelassene Familie hatte er sich nicht mehr bekümmert. Schon während seines Aufenthaltes in Hamburg hatte ihn die Frau auffordern lassen, entweder zurückzukehren oder sich von ihr zu scheiden; er verweigerte beides. Jetzt kam die Frau mit dem ältesten Sohne selbst nach Breslau, um den Mann entweder mit sich zurückzunehmen oder für immer loszuwerden. Er zog das letztere vor und willigte in die Scheidung.

Bald darauf, da seine Verhältnisse in Breslau auch nicht gedeihen wollten, ging er zum viertenmale nach Berlin; es war sein letzter und durch das Studium der kantischen Philosophie wichtigster Aufenthalt. Von seinen dahin gehörigen Schriften werde ich besonders sprechen.

Die letzte gastliche Zufluchtsstätte nach so vielen Irrfahrten fand er im Hause und dann auf einem Gute des Grafen Kalkreuth, dem er eine seiner Hauptschriften gewidmet hat. Hier ist er den 22. November 1800 gestorben.

II.

Schriften.

In das letzte Jahrzehend seines Lebens (1790—1800) fallen seine für die Geschichte der Philosophie jener Zeit wichtigen und noch heute denkwürdigen Schriften.

„Ich beschloß nun", so erzählt Maimon, „Kant's Kritik der reinen Vernunft, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studiren. Die Art, wie ich dieses Werk studirte, ist ganz sonderbar. Bei der ersten Durchlesung bekam ich von jeder Abtheilung eine dunkle Vorstellung; nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu machen und also in

den Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man sich in ein System hineindenken nennt; da ich mir auf eben diese Weise schon vorher Spinoza's, Hume's und Leibnizens System zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, daß ich auf ein Coalitionssystem bedacht sein mußte. Dieses fand ich wirklich und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf, so wie dieses System sich bei mir entwickelte, woraus zuletzt meine Transscendentalphilosophie entstand *)."

Diese Arbeit zeigte er Marcus Herz, dem bekannten Schüler und Freunde Kant's; Herz rieth ihm, sie an Kant selbst zu schicken, und begleitete die Sendung mit einem Briefe. Nach geraumer Zeit kam die Antwort an Herz, worin Kant sich entschuldigte, er habe bei seinen vielen Arbeiten das Manuscript nicht genau lesen können und sei schon halb entschlossen gewesen, dasselbe zurückzusenden; „allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen und daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern daß auch nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Herr Maimon."

Das Werk wird gedruckt. Auf die Anfrage Maimon's an die jenaische Literaturzeitung, warum die Anzeige des Buchs so lange auf sich warten lasse, wird ihm geantwortet, drei der speculativsten Denker hätten die Anzeige des Werks abgelehnt, weil sie nicht vermögend seien, in die Tiefen seiner Untersuchung einzudringen.

Dieser „Versuch über die Transscendentalphilosophie" ent-

---

*) Maimon's Leben 2. Aufl. Cap. XVI. S. 252 flgd.

hält Maimon's kritisch-skeptischen Standpunkt. Die Schrift läuft commentirend und disputirend neben der kantischen Vernunftkritik her und bringt deßhalb den eigenen Standpunkt zu keiner geordneten und methodischen Entwicklung. Kant urtheilte über das gedruckte Werk weit ungünstiger und verstimmter als über das geschriebene. „Was z. B. ein Maimon", schrieb er [im März 1794] an Reinhold, „mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wollte, habe ich nie recht fassen können und muß dessen Zurechtweisung Anderen überlassen."

Den Mangel in der Darstellungsweise des ersten Werks suchte Maimon sieben Jahre später in seinen „kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen" (1797) abzustellen. Es sind der äußeren Form nach Gespräche zwischen Kriton und Philalethes. Unter Kriton sind die Vertreter der kritischen Philosophie Kant und Reinhold gemeint; Philalethes ist Maimon. Diese Gesprächsform des Buchs ist ohne allen künstlerischen Werth.

Die kürzeste und klarste Fassung seines Standpunkts findet sich in der Schrift: „die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt (1794)". Ein Jahr früher erscheint seine Abhandlung „über die Progressen der Philosophie, veranlaßt durch die Preisfrage der Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht? (1793)". Hier wird sein skeptischer Standpunkt im Verhältniß zum dogmatischen und kritischen auseinandergesetzt.

Was Maimon's Verhältniß zu Reinhold und Aenesidemus betrifft, so sind in der ersten Beziehung seine „Streifereien auf

dem Gebiete der Philosophie (1793)", in der zweiten sein „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens nebst einem angefügten Briefe des Philalethes an Aenesidemus (1798)" beachtenswerth.

Da sein skeptischer Standpunkt eine Art Coalitionssystem zwischen Leibniz, Hume und Kant bilden wollte, so begann Maimon gleich nach seinem ersten Werke in vergleichender oder eklektischer Absicht ein „philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung (1791)". Außerdem veröffentlichte er in verschiedenen Zeitschriften, im berliner Journal für Aufklärung, in der berlinischen Monatsschrift, der deutschen Monatsschrift, dem berliner Archiv der Zeit, dem Moritz'schen Magazin für Erfahrungsseelenlehre (an dessen Herausgabe sich später Maimon mitbetheiligte) eine Reihe kleiner Aufsätze und Abhandlungen.

Daß Maimon's Anerkennung bei weitem nicht seine Bedeutung aufwiegt, erklärt sich aus der mangelhaften Beschaffenheit seiner Schriften. Sein ungewöhnlicher Scharfsinn hatte wohl die Absicht, aber nicht die Erziehung und Bildung, um seinen Untersuchungen die einleuchtende und durchdringende Kraft einer methodischen Darstellung zu geben. Er schrieb nach seiner talmudistischen Weise am liebsten commentirend und disputirend, ohne eigentliche Sichtung und Ordnung der Materien. Zu diesen Mängeln kommen die Sprachfehler der Schreibart. Es ist bewundedungswürdig, daß er das Deutsche so schreiben lernte, wie es der Fall ist; es kommen in seinen Schriften Stellen vor, in denen der Gedanke mit einer wahrhaft aufleuchtenden Kraft durchbricht und die Sprache bezwingt, sogar in überraschenden Wendungen mit ihr spielt; aber ein deutscher Schriftsteller ist Maimon niemals geworden. Und als einem philosophischen Schriftsteller, fehlte ihm ganz ein

gewisser für die Darstellung unentbehrlicher Ordnungssinn. Er kann bisweilen sehr gut formuliren, aber gar nicht ordnen. Daher kommt es, daß seine wichtigsten Einsichten, in denen die ganze Bedeutung seines Standpunktes ruht, sich im Laufe seiner Schriften oft an den wenigst beleuchteten und hervortretenden Stellen finden. Wir wollen diesen Mangel gut machen und Maimon's Standpunkt einleuchtender darstellen, als er selbst es vermocht hat.

Achtes Capitel.

Der kritische Skepticismus.

Salomon Maimon.

I.

Unvollständige oder empirische Erkenntniß.

1. Unmöglichkeit des Dinges an sich.

Maimon's Standpunkt gründet sich auf die Einsicht in die Unmöglichkeit des Dinges an sich. In der kantisch-reinhold'schen Lehre gilt das Ding an sich als unvorstellbar und unerkennbar; bei Maimon gilt es als undenkbar und darum unmöglich.

Mit einer einfachen Betrachtung kommt er zu diesem Ergebniß. Jedes Merkmal, wodurch wir ein Ding vorstellen, ist im Bewußtsein enthalten; das Ding an sich soll außer dem Bewußtsein und unabhängig von demselben sein; also ist es ein Ding ohne Merkmal, ein unvorstellbares, undenkbares Ding, ein Unding. In dem Begriff des Dinges an sich hatte die dogmatische Metaphysik ihren Schwerpunkt; sie steht und fällt mit diesem Begriff*). Nach den Kantianern und Reinhold gilt es für die äußere Ursache des im Bewußtsein gegebenen Stoffs unserer sinnlichen Vorstellungen (Empfindungen). Es soll demnach die äußere Ursache von dem

---

*) Ueber die Progressen der Philosophie u. s. f. S. 48.

sein, was in unserem Bewußtsein z. B. als roth, süß, sauer u. s. f. vorgestellt wird. Was soll man sich darunter denken? Ein außer dem Bewußtsein befindliches Ding, welches im Bewußtsein roth ist! Ein offenbarer Unbegriff, ein offenbares Unding*)!

Wie wir es auch betrachten, so erhellt seine Unmöglichkeit. Sagen wir, es ist unvorstellbar, so ist unmöglich, daß wir es vorstellen, daß wir von ihm reden; sagen wir, es ist vorstellbar, so hört es auf, Ding an sich zu sein. Es ist weder vorstellbar noch unvorstellbar, weder erkennbar noch unerkennbar; es verhält sich mit diesem Begriff ähnlich, wie mit jenen Größen in der Mathematik, die weder positiv noch negativ sein können: den Quadratwurzeln aus negativen Größen, die imaginär sind. Wie $\sqrt{-a}$ eine unmögliche Größe, so ist das Ding an sich ein unmöglicher Begriff, ein Nichts**).

Ohne Rücksicht auf das Bewußtsein und die Bedingungen der Erkenntniß erscheint der Begriff eines Dinges an sich möglich, wie jeder andere; dagegen unmöglich, sobald man ihn betrachtet in Rücksicht auf das Bewußtsein. Die erste Betrachtungsweise gilt in der allgemeinen, die zweite in der transscendentalen Logik. Daher ist es wichtig, diese beiden Arten der Logik genau zu unterscheiden. Die allgemeine Logik verhält sich zur transscendentalen, wie die Buchstabenrechnung zur Algebra. In der Buchstabenrechnung ist $\sqrt{-a}$ der Ausdruck einer Größe, in der Algebra der Ausdruck einer unmöglichen Größe. Mit anderen Worten: der Begriff eines Dinges an sich, kritisch (d. h. in Rücksicht auf die Erkenntniß) betrachtet, löst sich in nichts auf***).

---

*) Die Kategorien des Aristoteles u. s. f. S. 173.

**) Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist u. s. f. Drittes Gespräch. S. 158.

***) Ebendas. Allgemeine und transscendentale Logik. S. 189—191.

2. Das Bewußtsein als Erkenntnißprincip.

Zur Begründung der Erkenntniß gelten zwei Principien, deren eines die Ursache des Erkenntnißstoffs, das andere die der Erkenntnißform sein will: das Ding an sich und das Bewußtsein. Maimon begreift die Unmöglichkeit des Dinges an sich; es darf nichts außer dem Bewußtsein gesetzt werden: also bleibt als das alleinige Erkenntnißprincip bloß das Bewußtsein übrig. Jede objective Erkenntniß ist ein bestimmtes Bewußtsein. Was mithin aller besonderen Erkenntniß zu Grunde liegt, ist „das unbestimmte Bewußtsein", das sich zu dem bestimmten (in einer objectiven Erkenntniß ausgedrückten) Bewußtsein verhält, wie x zu seinen besonderen Werthen a, b, c, d u. s. f.*).

3. Das im Bewußtsein Gegebene.

Nun giebt es Objecte, die sich unmittelbar in uns vorfinden und deren Bewußtsein den Charakter einer „gegebenen Erkenntniß" ausmacht. Eine Ursache außer dem Bewußtsein kann diese gegebene Erkenntniß nicht haben, denn außer dem Bewußtsein ist nichts. Wie also entsteht eine solche Erkenntniß, da sie von Außen nicht verursacht sein kann? Wenn wir sie mit Bewußtsein erzeugen könnten, so würde uns ihre Entstehungsart völlig klar und durchsichtig sein; das Gegebene würde sich in ein Erzeugtes auflösen, und nichts in unserer Erkenntniß würde den Charakter des Gegebenen haben oder behalten. Diese Auflösung ohne Rest ist ebenfalls unmöglich. Das Gegebene läßt sich nicht durch das Erkenntnißvermögen (mit Bewußtsein) hervorbringen.

Es ist mithin klar, daß die Ursache der gegebenen Er-

*) Die Kategorien des Aristoteles. S. 99 flgd. Vgl. ebendaselbst S. 143 flgd.

kenntniß 1) nicht außer dem Bewußtsein befindlich, also 2) nur in uns, aber 3) nicht in unserem Erkenntnißvermögen enthalten sein kann.

Im ersten Falle wäre die Entstehung des im Bewußtsein Gegebenen unmöglich; sie ist also nur im zweiten Falle möglich; im dritten aber wäre sie so einleuchtend und völlig bekannt, daß das Gegebene erzeugt, also nicht mehr gegeben wäre*).

4. Die Differentiale des Bewußtseins. Unvollständige Erkenntniß.

Könnten wir die Erkenntniß eines Objects ganz erzeugen oder aus ihrem Grunde entstehen lassen, so würde nichts in dem Objecte dunkel bleiben, sondern alles in Bewußtsein und Erkenntniß aufgelöst werden, dann wäre das Bewußtsein und die Einsicht des Gegenstandes vollständig. Aber das im Bewußtsein Gegebene läßt sich auf eine solche vollständige Weise nicht auflösen. Mithin ist von diesen Objecten nur ein unvollständiges Bewußtsein und eine unvollständige Erkenntniß möglich.

Die vollständige Auflösung des Gegebenen ist unmöglich. Die Auflösung bleibt unvollständig, d. h. sie geschieht in einer endlosen Reihe, deren Grenze nie erreichbar, also kein Object, sondern ein Grenzbegriff, eine bloße Idee (Noumenon) ist. Wie bei den unendlichen Reihen noch im Verschwinden der Größen das Verhältniß derselben bleibt, so bleibt auch, wenn wir das im Bewußtsein Gegebene in seine Elemente auflösen und diese bis zum Verschwinden verfolgen, das Verhältniß dieser Elemente zum

*) Versuch über die Transscendentalphilosophie. S. 419. Vgl. Kategorien des Aristoteles. (Von den verschiedenen Erkenntnißarten.) S. 203 flgd.

Bewußtsein. Maimon nennt diese Elemente des Gegebenen „die Differentiale des bestimmten Bewußtseins“.

Der Begriff des Dinges an sich als der außer dem Bewußtsein vorhandenen Ursache des im Bewußtsein Gegebenen war wie die Quadratwurzel einer negativen Größe. Dagegen die unvollständige Erkenntniß des Gegebenen oder dessen Auflösung in einer unendlichen Reihe ist wie die Quadratwurzel aus 2. $\sqrt{-a}$ ist eine unmögliche (imaginäre) Größe. $\sqrt{2}$ ist eine irrationale Größe. So ist auch die Erkenntniß des Gegebenen irrational oder eine nie völlig zu lösende Aufgabe. „Das Gegebene“, sagt Maimon, „kann nichts anderes sein, als dasjenige in der Vorstellung, dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart (essentia realis) in uns unbekannt ist, d. h. von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben. Diese Unvollständigkeit des Bewußtseins aber kann von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden; folglich ist das bloß Gegebene (dasjenige, was ohne alles Bewußtsein der Vorstellungskraft gegenwärtig ist) eine bloße Idee von der Grenze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann*).“

5. Die Erfahrung als unvollständige (irrationale) Erkenntniß.

Nun hat der empirische Stoff unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, dessen Elemente die Empfindungen oder, wie Maimon sagt, die „absoluten Anschauungen“ sind, den Charakter des Gegebenen**). Daher die selbstverständliche Folgerung, daß

*) Versuch über die Transscendentalphilosophie. S. 419 flgd.

**) Die Kategorien des Aristoteles. (Von den Begriffen.) S. 170 flgd.

die Erkenntniß des empirisch Gegebenen d. h. die Erfahrungserkenntniß gleich ist einer irrationalen Reihe; daß die Erfahrung niemals eine vollständige, allgemeine, nothwendige Erkenntniß giebt. Hier zeigt sich schon Maimon's eigenthümlicher Standpunkt: er bestreitet aus kritischen Gründen die (nothwendige und allgemeine) Geltung der Erfahrungserkenntniß.

II.

Vollständige oder rationale Erkenntniß.

1. Das reelle Denken.

(Synthetisches Urtheil; mathematische Erkenntniß.)

Die gegebene Erkenntniß ist stets unvollständig. Die vollständige Erkenntniß kann mithin nicht gegeben, sondern nur hervorgebracht sein, d. h. ihre Entstehung muß sich nach allgemeinen Gesetzen der Erkenntniß erklären lassen. Das ist nur möglich, wenn wir im Bewußtsein ein wirkliches Erkenntnißobject erzeugen können. Eine solche Erzeugung wäre eine That des Bewußtseins, also ein Act des Denkens. Diese denkende, ein Erkenntnißobject (reelles Object) hervorbringende Thätigkeit nennt Maimon „das reelle Denken". Mithin ist nach Maimon eine vollständige Erkenntniß nur durch das reelle Denken möglich. Die Frage heißt: was ist und wie geschieht das reelle Denken selbst?

Die Frage läßt sich noch anders ausdrücken. Jedes Object enthält Mannigfaltiges, verknüpft zu einer wirklichen Einheit. Diese Verknüpfung besteht in einem synthetischen Urtheil, welches das Denken vollzieht. Mithin ist die Form, in welcher das reelle Denken thätig ist, die des synthetischen Urtheils. Die Frage nach dem reellen Denken ist also gleichbedeutend mit der

Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile. In dieser Fassung fällt Maimon's Frage mit der kantischen zusammen.

Ist das Mannigfaltige nicht hervorgebracht, sondern bloß gegeben, so ist es a posteriori und seine Verknüpfung ein synthetisches Urtheil a posteriori, die als solche niemals vollständig sein kann, also im strengen Sinn überhaupt nicht möglich ist. Es giebt darum nach Maimon keine synthetischen Urtheile a posteriori, sondern nur synthetische Urtheile a priori. Nun giebt es in der Erfahrung keine vollständige (nothwendige und allgemeine) Verknüpfung, also auch keine synthetischen Urtheile. Mithin werden diese (wenn überhaupt) nur in der Mathematik möglich sein können.

Daher können wir bei Maimon folgende Fragen als gleichbedeutend ansehen. Wie ist die Erzeugung eines wirklichen Objects möglich? Oder wie ist reelles Denken möglich? Oder wie sind synthetische Sätze möglich? Oder wie ist mathematische Erkenntniß möglich?

Das Erkenntnißobject ist eine durch Denken erzeugte Verbindung des Mannigfaltigen. Es giebt auch Verbindungen dieser Art, die keine Erkenntnißobjecte sind. Die Begriffe des Dekaeder und des Kubus z. B. sind beide Verbindungen mannigfaltiger Theile zu einem Ganzen; das Dekaeder ist kein Erkenntnißobject, der Kubus ist eines; dort hat die Verbindung keinen Grund, denn das Dekaeder läßt sich nicht construiren. Mithin ist die Verbindung des Mannigfaltigen nur dann ein Erkenntnißobject, wenn die Verbindung Grund hat. Die bloß denkbare Verbindung des Mannigfaltigen muß einen Grund außer dem bloßen Vermögen zu denken haben*).

---

*) Die Kategorien des Aristoteles. S. 101, 102.

2. Die Verbindungsarten. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit.

Die Aufgabe heißt: es soll ein Mannigfaltiges im Bewußtsein zu einem Erkenntnißobject verknüpft werden. Hier sind drei Fälle möglich, drei Arten der Verbindung, unter denen nur eine die Aufgabe löst. Das Mannigfaltige sei A und B, die Verbindung AB. Entweder sind A und B an sich außer ihrer Verbindung darstellbar im Bewußtsein, d. h. jedes ist ohne das andere; oder sie sind nur in der Verbindung darstellbar, d. h. keines ist ohne das andere; oder das Eine ist an sich im Bewußtsein darstellbar außer seiner Verbindung mit dem Anderen, aber nicht dieses ohne jenes: A kann ohne B, aber B nie ohne A dargestellt werden.

Nehmen wir den ersten Fall: jedes ist ohne das andere darstellbar. Ihre Verbindung hat keinen Grund; sie ist bloß zufällig, sie könnte ebenso gut nicht sein; das verknüpfende Denken verfährt in diesem Falle ganz willkürlich. So hat das Bewußtsein z. B. die Vorstellung des Kreises und die Vorstellung schwarz; es vereinigt beide in der Idee eines schwarzen Cirkels, die Verbindung ist grundlos; denn keine der beiden Vorstellungen hat einen wirklichen Zusammenhang mit der andern.

Im zweiten Falle sind A und B im Bewußtsein nur in ihrer Verbindung darstellbar, wie z. B. die Begriffe Ursache und Wirkung. Ihre Verbindung ist nicht Einheit des Objects, sondern Beziehung oder Reflexion; sie bilden nicht ein Object, sondern die Seiten eines Verhältnisses; das Denken verfährt in dieser Art der Verbindung bloß formell. Im ersten Fall hat die Verbindung keinen Grund und giebt darum keine Erkenntniß; im zweiten hat sie zwar Grund, aber sie giebt kein Object; so kommt

es in keiner der beiden Arten der Verbindung zu einem Erkenntnißobject; das Denken ist in keinem der beiden Fälle reell, sondern im ersten bloß willkürlich und im zweiten bloß formell.

Es bleibt nur der dritte Fall übrig. A und B sind beide so im Bewußtsein darstellbar, daß A ohne B, aber nicht umgekehrt B ohne A sich denken läßt; A ist Object außer seiner Verbindung mit B, dagegen B nur in seiner Verbindung mit A; A ist unabhängig von B, dagegen B abhängig von A, es kann nur unter der Bedingung Object des Bewußtseins werden, daß A ein solches Object ist. B muß demnach im Bewußtsein mit A vereinigt werden; die Verbindung AB ist nothwendig; und diese nothwendige Verbindung bildet nicht bloß eine Beziehung, sondern ein Object. So verhalten sich z. B. Raum und Linie, Linie und gerade u. s. f.: sie verhalten sich, wie das Bestimmbare und die Bestimmung; sie werden verknüpft nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, nach welchem das reelle Denken verfährt, von welchem daher die vollständige Erkenntniß abhängt*).

Jetzt leuchtet auch ein, worin der Grund der synthetischen Urtheile liegt: nicht in den Objecten, sonst wäre das Urtheil nicht allgemeingültig; auch nicht in der logischen Form der Verknüpfung, denn die logische Form bezieht sich auf ein unbestimmtes Object, nicht auf ein reelles; es liegt also nur in der Darstellbarkeit der Objecte im Bewußtsein und zwar näher darin, daß eines der beiden (zu verknüpfenden) Objecte im Bewußtsein

---

*) Versuch über die Transscendentalphilosophie. S. 36. 37. Vgl. die Kategorien des Aristoteles. (Von der Logik überhaupt V.) S. 153—158. Ebendaselbst. (Von den verschiedenen Erkenntnißarten. II.) S. 208—211. Vgl. Kritische Untersuchungen. Drittes Gespräch. S. 139 flgd.

darstellbar ist nur als die Bestimmung des anderen, d. h. der Grund der synthetischen Urtheile liegt in dem Grundsatz der Bestimmbarkeit*).

3. Raum und Zeit.

Das reelle Denken erzeugt das Erkenntnißobject durch die vollständige Synthese des (im Bewußtsein gegebenen) Mannigfaltigen nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit. Die zu verknüpfenden Elemente verhalten sich, wie das Bestimmbare zu seiner Bestimmung, wie das Mannigfaltige zur Einheit; das reelle Denken setzt daher die Vorstellung der Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit voraus. Aber nicht jedes Mannigfaltige ist nach dem Grundsatz der Bestimmbarkeit verknüpfbar.

Weder darf es völlig einerlei noch völlig verschieden sein, weil sonst in beiden Fällen eine wirkliche Synthese nicht möglich wäre. Daher ist die Bedingung des reellen Denkens die Vorstellung einer Verschiedenheit völlig gleichartiger Theile, deren Verbindung ein Ganzes als Größe (extensive Größe) giebt. Gleichartige Theile können nur verschieden sein als außer einander befindliche und nach einander folgende, d. h. ihre Verschiedenheit ist räumlich und zeitlich. Daher sind Raum und Zeit diejenige Vorstellung der Verschiedenheit, die dem reellen Denken zu Grunde liegt; sie sind der Grund und die allgemeine Form unseres Denkens.

Jede bestimmte Größe verhält sich zu Raum und Zeit, wie die Bestimmung zu dem Bestimmbaren. Daher sind Raum und Zeit die Bedingungen, unter denen allein bestimmte Größen Objecte des Bewußtseins sein können. „Sie sind", wie Maimon

---

*) Krit. Unters. Allgemeine und transsc. Logik. S. 191 flgd.

sagt, „die besonderen Formen, wodurch Einheit im Mannigfaltigen der sinnlichen Gegenstände und dadurch diese selbst als Objecte unseres Bewußtseins möglich sind *).“ Raum und Zeit enthalten allein diejenige Mannigfaltigkeit, die nach dem Grundsatz der Bestimmbarkeit verknüpft werden kann. Die Objecte, welche das Denken synthetisch hervorbringt, sind die Größen. Darum giebt es auch nur in Rücksicht der Größen eine vollständige Erkenntniß. Allgemein und nothwendig ist nicht die empirische Erkenntniß, sondern nur die mathematische.

Ohne Raum und Zeit läßt sich im Bewußtsein nichts unterscheiden. Die äußeren Gegenstände werden räumlich, unsere eigenen Zustände zeitlich unterschieden. Also kann auch ohne Raum und Zeit nichts Mannigfaltiges im Bewußtsein gegeben sein. Das Vermögen des Bewußtseins, gegebene Objecte zu haben, nennt Maimon Sinnlichkeit. Daher sind Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit und zugleich die nothwendigen Bedingungen alles reellen Denkens, d. h. sie sind sowohl Begriffe als Anschauungen **).

Raum und Zeit sind ursprüngliche Vorstellungen. Sonst könnte der Raum im Bewußtsein nicht vorgestellt werden als das Bestimmbare, unabhängig von allen besonderen Bestimmungen, die erst durch ihn und in ihm möglich sind; er müßte dann vorgestellt werden als eine Bestimmung des mathematischen Körpers und dieser als eine Bestimmung des physischen; dann wäre der mathematische Körper ohne den physischen unvorstellbar; er könnte

*) Versuch über die Transscendentalphilos. S. 16. Vgl. Kateg. des Aristoteles. (Von den verschiedenen Erkenntnißarten. VI. Zeit und Raum als Bedingungen des Denkens.) S. 227—249.

**) Versuch über die Transscendentalphilosophie. (Raum und Zeit.) S. 18.

als solcher nicht vorgestellt werden; die mathematischen Vorstellungen und damit die Mathematik selbst wären unmöglich*).

Raum und Zeit können in unserem Bewußtsein nur als das Bestimmbare, nicht als Bestimmung (eines anderen Bestimmbaren) vorgestellt werden; wir können daher diese Vorstellungen nicht erzeugen; ihre Entstehung in unserem Bewußtsein ist uns nicht bekannt: diese Vorstellungen sind uns gegeben und zwar a priori, da sie die Bedingungen unserer Erkenntniß sind.

4. A priori und a posteriori.

Die Empfindungen sind auch im Bewußtsein gegeben, wie Raum und Zeit; aber eine Empfindung, wie z. B. roth, ist kein Erkenntnißprincip, während Raum und Zeit die Bedingungen des „reellen Denkens", die Principien der mathematischen Erkenntniß sind. Die Empfindungen, sagt Maimon, sind a posteriori gegeben, Raum und Zeit a priori.

Beide Bestimmungen lassen sich scharf unterscheiden. Alle durch Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit sind Unterschiede in Raum und Zeit; alle räumlichen Unterschiede sind in der Einheit des Raums, alle zeitlichen in der Einheit der Zeit begriffen. Hier also ist das Mannigfaltige nicht bloß zur Synthese, sondern auch durch Synthese gegeben. Eine solche (durch Synthese gegebene) Mannigfaltigkeit nennt Maimon a priori gegeben; wogegen eine Mannigfaltigkeit, die an sich keine Synthese hat, „a posteriori gegeben" heißt**). Und weil hier die Synthese in dem Stoffe selbst fehlt, darum erlaubt diese (a posteriori gegebene) Mannigfaltigkeit auch keine wirkliche Synthese. Daher sind nach Maimon die synthetischen Urtheile nur mathema-

*) Kritische Untersuchungen. Drittes Gespräch. S. 140 flgd.

**) Ebendaselbst. Drittes Gespräch. S. 141 flgd.

tische, nicht empirische; daher ist die Erfahrung unvollständige Erkenntniß, die vollständige dagegen nur die Mathematik.

5. Denken und Anschauen.

Raum und Zeit sind sowohl Anschauungen als Begriffe. Diese Auffassung ändert die kantische Erkenntnißtheorie in Rücksicht auf das Verhältniß von Denken und Anschauen. Beide gelten nicht mehr für getrennte Erkenntnißvermögen; sie haben dieselben Objecte, aber sie verhalten sich dazu verschieden. Der Anschauung ist das Object gegeben; das Denken erzeugt sein Object. Die Anschauung empfängt ihr Object als ein entstandenes; das Denken läßt ihr Object entstehen; jene kann nur das entstandene (gegebene) Object vorstellen, dieses nur die Entstehung. So wird das Product des Denkens ein Object der Anschauung.

Das Object ist nach einer bestimmten Regel entstanden; nach dieser Regel, die seinen Entstehungsgrund enthält, wird es vom Denken hervorgebracht. Hier ist der Unterschied zwischen Denken und Anschauen: die Anschauung ist regelmäßig, aber nicht regelverständig; das Denken ist regelverständig, es durchschaut den Entstehungsgrund des Objects. Das ist eine tiefe und fruchtbare Einsicht Maimon's, die mehr als ein glücklicher Blick ist, denn sie beruht auf seinem Standpunkte. „Da das Geschäft des Verstandes nichts anderes als Denken, d. h. Einheit im Mannigfaltigen hervorzubringen, ist, so kann er sich kein Object denken als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art seiner Entstehung angiebt: denn nur dadurch kann das Mannigfaltige desselben unter die Einheit der Regel gebracht werden; folglich kann er kein Object als schon entstanden, sondern bloß als entstehend d. h. als fließend denken. Die besondere

Regel des Entstehens eines Objects oder die Art seines Differentials macht es zu einem besonderen Object, und die Verhältnisse verschiedener Objecte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln oder ihrer Differentialen." „Soll der Verstand eine Linie denken, so muß er sie in Gedanken ziehen; soll man aber in der Anschauung eine Linie darstellen, so muß man sie sich als schon gezogen vorstellen. Zur Anschauung einer Linie wird bloß das Bewußtsein der Apprehension (der Zusammennehmung von Theilen, die außer einander sind) erfordert; hingegen zum Begreifen einer Linie wird die Sacherklärung d. h. die Erklärung der Entstehungsart derselben erfordert: in der Anschauung geht die Linie der Bewegung des Punktes in derselben voraus; im Begriffe hingegen ist es gerade umgekehrt, d. h. zum Begriff einer Linie oder zur Erklärung ihrer Entstehungsart geht die Bewegung eines Punktes dem Begriff einer Linie voraus*)."

6. Die Urtheilsformen.

In dem Grundsatz der Bestimmbarkeit sind die Formen der Urtheile enthalten; aus diesem Princip entwirft Maimon seine Logik. Jener Grundsatz sagt, wie Subject und Prädicat sich zu einander verhalten müssen, um ein Erkenntnißobject zu bilden; er bestimmt mithin ihr Verhältniß in Rücksicht auf die Erkenntniß, d. h. ihr transscendentales Verhältniß. Dadurch ist unmittelbar die Qualität des Urtheils bestimmt, durch diese die Modalität. So wird die Lehre von den Urtheilen in der That sehr vereinfacht. Es giebt im Grunde keine anderen Urtheilsformen als die der Qualität. Die sogenannten Urtheile der Quantität sind eigentlich nicht Urtheile, sondern abgekürzte Schlüsse. Die Urtheile

*) Versuch über die Transscendentalphilos. II. Abschn. S. 33 —36.

der Relation werden durch die Namen des kategorischen, hypothetischen, disjunctiven unterschieden. Das disjunctive ist zusammengesetzt aus mehreren kategorischen; und das hypothetische Urtheil ist vom kategorischen nicht dem logischen Werth, sondern nur der grammatischen Form nach verschieden: so bleibt von den Urtheilen der Relation nur das kategorische übrig, in welchem Subject und Prädicat sich so zu einander verhalten, wie der Grundsatz der Bestimmbarkeit fordert. Sie verhalten sich, wie Substanz und Accidens. Jenes (z. B. Linie) kann ohne das Prädicat (z. B. krumm) vorgestellt werden, aber nicht umgekehrt. So fallen die Urtheile der Relation in dem kategorischen zusammen, und dieses zeigt sich identisch mit dem der Qualität.

Es bleiben von der herkömmlichen Tafel der Urtheile noch die sogenannten Modalitätsurtheile übrig: das assertorische, problematische, apodiktische. Das assertorische Urtheil ist nicht logisch, sondern empirisch. Das problematische und apodiktische Urtheil sind logisch und durch die Qualität des Urtheils (Verhältniß von Subject und Prädicat) bestimmt. Das Prädicat ist die mögliche Bestimmung des Subjects; dieses die nothwendige Voraussetzung des Prädicats. Im Grunde ist auch das problematische Urtheil apodiktisch, denn es bestimmt die nothwendige Möglichkeit des Objects*).

7. Die Kategorien.

Mit den Urtheilsformen ergeben sich aus dem Grundsatz der Bestimmbarkeit auch die Kategorien. Sie sind die Bedingungen

*) Kategorien des Aristoteles. (Von der Logik überhaupt. IV.) S. 145—153. Nr. VI—IX. S. 158—168.

der Möglichkeit eines realen Objects überhaupt, also in dem Grundsatz der Bestimmbarkeit enthalten und müssen daher durch dessen vollständige Entwicklung gefunden werden. Diese Entwicklung nennt Maimon die Deduction der Kategorien*).

Das Bestimmbare verhält sich zu seinen möglichen Bestimmungen, wie die Einheit zur Vielheit; die vielen in der Einheit begriffenen Bestimmungen geben die Kategorien des Ganzen oder der Allheit (Einheit, Vielheit, Allheit). Die Vereinigung der Bestimmungen giebt den Begriff der Realität; ihre Ausschließung den der Negation. „Einem jeden Bestimmbaren als Subject kommt eines von allen möglichen Prädicaten oder sein Gegentheil zu: Realität, Negation. Die Anzahl der möglichen Bestimmungen wird aber noch dadurch limitirt, daß nur diejenigen objective Realität haben, die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemäß sind: Limitation."

Das Bestimmbare ist unabhängig von der Bestimmung, diese dagegen abhängig von jenem: die Kategorie der Substantialität. Das Mannigfaltige ist nur als Zeitfolge vorstellbar. Die Zeit ist selbst bestimmbar**); die Bestimmung der Zeitfolge ist die Kategorie der Causalität. Das Bestimmbare enthält die Möglichkeit der Bestimmung und ist zugleich deren nothwendige Voraussetzung; die gesetzte Bestimmung giebt den Begriff der Wirklichkeit, die contradictorische Entgegensetzung (nach dem Grundsatze des ausgeschlossenen Dritten) den Begriff der Nothwendigkeit: Kategorien der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit***).

*) Kritische Untersuchung. Nr. V. S. 204.

**) S. oben S. 144—146.

***) Ueber Maimon's Kategorienlehre vgl. die Kategorien des Aristoteles. (Von den verschiedenen Erkenntnißarten IV—V) S. 213—227. Kritische Untersuchungen. (Kategorien) S. 204—208. Bes. S. 207.

III.
Maimon's Standpunkt.

1. Beurtheilung der dogmatischen Philosophie.

a. Metaphysik.

Die bisherigen Standpunkte der Philosophie sind dogmatisch, kritisch, skeptisch. Die dogmatischen Philosophen sind entweder Metaphysiker oder Empiriker. Wie verhält es sich mit der Geltung dieser Standpunkte?

Die dogmatische Metaphysik hat es schon in ihrer Aufgabe mit einem unmöglichen Begriffe zu thun, nämlich mit der Erkenntniß des Dinges an sich. Ihr Standpunkt gründet sich auf die Geltung der Causalität als eines allgemeinen Erkenntnißprincips. Zunächst soll es die Erfahrung sein, die in irgend einem gegebenen Falle die Geltung der Causalität verbürgt, indem sie den Causalzusammenhang der Dinge thatsächlich beweist. Es ist aber keineswegs bewiesen, vielmehr durch die Skeptiker bestritten, daß es in Rücksicht der empirischen Thatsachen Causalzusammenhang in objectivem Sinne giebt und nicht bloß Ideenassociation in subjectivem. Die dogmatische Metaphysik geht also aus von einer unbewiesenen, für den Skeptiker ungültigen Annahme. Das ist ihr erster Fehler.

Aus dem besonderen Falle soll dann weiter die allgemeine Geltung der Causalität hervorgehen. Aber aus einzelnen Fällen folgt nie ein allgemeiner Grundsatz. Selbst wenn die Annahme der dogmatischen Metaphysik richtig wäre, so wäre die Folgerung, die sie zieht, nicht richtig. Das ist ihr zweiter Fehler.

Der allgemeine Grundsatz lautet: alles hat seine Ursache. Es wird geschlossen: also hat auch die Welt ihre Ursache, und zwar eine erste, die nichts anderes sein kann als das unbedingte

Wesen oder Gott. So wird aus dem Satze der Causalität das Dasein Gottes begründet; aus dem Satze „alles hat seine Ursache" wird eine Folgerung gezogen, welche die Existenz eines Wesens behauptet, das keine Ursache hat. Dieser offenbare Widerspruch ist der dritte Fehler.

Aus einer unberechtigten Annahme wird auf unberechtigte Weise ein allgemeiner Grundsatz gezogen, der so gebraucht wird, daß die Anwendung dem Grundsatze selbst vollkommen widerstreitet*).

b. Empirismus.

Mit den dogmatischen Empirikern macht Maimon kurzen Proceß und trifft mit sicherem Blick ihre unhaltbare Grundlage. Sie wollten die Erkenntniß durchgängig a posteriori begründen; alle Begriffe sollen abgeleitet sein aus den sinnlichen Dingen. Der Begriff roth ist abstrahirt von einem Dinge, welches roth ist; der Begriff der Einheit von einem Dinge, welches eins ist u. s. f. Auf diese Weise wird nichts abgeleitet, sondern alles vorausgesetzt. „Diese Philosophen," sagt Maimon, „sind in der That unwiderleglich, denn wie soll man sie widerlegen? Dadurch, daß man zeigt, daß ihre Behauptung ungereimt, d. h. einen offenbaren Widerspruch enthalte? Sie wollen den Satz des Widerspruchs nicht zugeben. Aber sie verdienen auch nicht widerlegt zu werden, denn sie behaupten — nichts. Ich muß gestehen, daß ich mir von einer solchen Denkungsart keinen Begriff machen kann." „Diese Herren gestehen sich selbst kein größeres Vermögen zu, als eine Art Instinct und Erwartung ähnlicher Fälle, die die Thiere in vorzüglicherem Grade besitzen**)."

*) Die Kategorien des Aristoteles. S. 131 flgd.

**) Versuch über die Transscendentalphilosophie. S. 432—434.

2. Beurtheilung der kritischen Philosophie.

Gegen die dogmatischen Philosophen erheben sich die kritischen. Diese untersuchen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung; die Möglichkeit der Erfahrung selbst als einer wirklichen (synthetischen) Erkenntniß setzen sie voraus; diese Voraussetzung gilt ihnen als Thatsache. Aber diese Thatsache steht keineswegs fest, sie wird von den Skeptikern bestritten; sie gilt daher nur hypothetisch. Unter dem kritischen Gesichtspunkte wird daher nur hypothetisch philosophirt*).

Aus der Möglichkeit der Erfahrung werden die Bedingungen der Erkenntniß entwickelt; aus diesen Bedingungen wird dann die Möglichkeit der Erfahrung bewiesen. Hier ist der offenbare Cirkel, in dem sich die kritischen Untersuchungen bewegen. Wenn nun jene Thatsache nicht gilt? So philosophirt die Kritik unter einer falschen Annahme. Quid facti? Das ist für die kritische Philosophie die peinliche Frage.

Die kritischen Philosophen setzen die objective Realität der Erfahrung voraus. Das ist ihr Fehler. Man muß nicht fragen: wie ist die Erfahrung möglich unter der Voraussetzung ihrer objectiven Realität? Sondern man muß nach dieser Voraussetzung selbst fragen: wie ist die objective Realität oder das reelle Object selbst möglich?

Die kritischen Philosophen lassen das Object der Erkenntniß a posteriori, die Formen der Erkenntniß a priori begründet sein. So müssen sie die objective Realität der Erfahrungserkenntniß behaupten, dagegen die der Vernunfterkenntniß bestreiten. Sie beglaubigen die empirische und bestreiten die rationale Erkenntniß: so sind sie **empirische Dogmatiker** und **rationelle Skeptiker**.

*) Die Kategorien des Aristoteles. S. 132 flgd.

3. Kritische und skeptische Philosophie.

Kant und Maimon.

Die objective Realität oder das reale Object ist nur möglich, wenn sowohl die Formen als die Objecte unserer Erkenntniß selbst a priori sind; wenn wir durch diese Form die Objecte hervorbringen. Das ist nicht möglich in Rücksicht der Erfahrungsobjecte, sondern nur in Rücksicht der Denkobjecte. Auf diesem Standpunkte wird daher die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der empirischen Erkenntniß bestritten, dagegen die der Vernunfterkenntniß bewiesen; beides aus kritischen Gründen. Die Philosophen dieses Standpunkts beglaubigen die rationelle und bestreiten die empirische Erkenntniß: sie sind daher „rationelle Dogmatiker" und „empirische Skeptiker". „Fragt man mich," setzt Maimon hinzu, „wer sind diese rationellen Dogmatisten? So weiß ich für jetzt keinen zu nennen außer mich selbst. Ich glaube aber, daß dieses das leibnizische System (wenn es recht verstanden wird) ist*)."

Hier ist die Differenz zwischen Maimon und Kant. Er verneint, was Kant bejaht: die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erfahrungserkenntniß. Sein Skepticismus trifft die Erfahrung. Er nennt sich deßhalb einen „empirischen Skeptiker". Dieser Skepticismus gründet sich nicht auf—, sondern richtet sich gegen die Erfahrung. Diese ist nicht der Grund, sondern der Gegenstand der maimon'schen Skepsis; der Grund derselben ist der kritische Standpunkt. Darum bezeichne ich Maimon's Standpunkt als kritischen Skepticismus im Unterschiede von dem antikritischen Skepticismus des Aenesidemus. Maimon be-

*) Versuch über die Transscendentalphilosophie. S. 436 flgd.

streitet die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erfahrung im Einverständniß mit Hume, im Unterschiede von Kant. Er beurtheilt die Möglichkeit der Erkenntniß aus transscendentalem Standpunkt, im Unterschiede von Hume, im Einverständniß mit Kant.

Die dogmatischen Philosophen sind widerlegt; die skeptischen machen mit den kritischen gemeinschaftliche Sache gegen die dogmatischen. Aber der skeptische Philosoph erhebt gegen den kritischen die Frage: „quid facti?“ Und diese Frage bringt die bisherige kritische Philosophie aus ihrer Sicherheit.

„Die kritische und skeptische Philosophie,“ so schließt Maimon seine Abhandlung über die Fortschritte der Philosophie seit Leibniz, „stehen ungefähr in dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: er (der Mensch) wird dich treten auf's Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Principien beunruhigen); du aber wirst ihn in die Ferse stechen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine nothwendigen und allgemeingültigen Principien keinen Gebrauch haben). Quid facti?“

Neuntes Capitel.

Die Auflösung des skeptischen Problems und der einzig mögliche Standpunkt zur richtigen Beurtheilung der kantischen Kritik.

Sigismund Beck.

I.

Das skeptische Problem.

1. Elementarphilosophie und Skepticismus.

Nachdem die Standpunkte der Elementarphilosophie und des Skepticismus in Aenesidemus und Maimon durchlaufen sind, läßt sich der Stand der nächst zu lösenden Aufgabe genau bestimmen.

Reinhold hatte die Fortbildung der kantischen Kritik auf die Einheit des Princips gerichtet und sein System der Elementarphilosophie aus dem Vorstellungsvermögen entwickelt, das, in dem Subjecte an sich gegründet, seinen (empirischen) Stoff nur durch eine Affection empfangen konnte, deren Ursache Etwas außer dem Bewußtsein, das Ding an sich (außer uns) sein mußte. Das Ding an sich ist unerkennbar. So unerkennbar ist der Ursprung der Erkenntniß; so unmöglich daher die kritische Philosophie. In dieser Folgerung lag die Summe der skeptischen Einwürfe des Aenesidemus.

Gilt das Ding an sich als eine von dem Bewußtsein und der Vorstellung unabhängige Realität, so hat Aenesidemus Recht. Er hat Recht gegenüber der Elementarphilosophie Reinhold's. Aber eben jene Realität des Dinges an sich läßt Maimon nicht gelten. Das Ding an sich ist nichts Reales, sondern etwas Imaginäres, nicht gleich x, sondern gleich $\sqrt{-a}$. Damit fällt die Bedingung, unter der Aenesidemus die kritische Philosophie nöthigen konnte, sich aufzugeben und zu Berkeley und Hume zurückzukehren. Die kritische Philosophie stellt sich wieder her; der skeptische Knoten beginnt sich zu lösen; er löst sich in Maimon zur Hälfte; dieser selbst nennt seinen Standpunkt halb skeptisch, halb dogmatisch. In Wahrheit ist er kritisch und skeptisch zugleich, während Aenesidemus gar nicht kritisch war. Was Maimon zur Hälfte gethan hat, muß ganz geschehen; und es leuchtet ein, wie allein jener skeptische Knoten sich völlig auflöst.

2. Maimon's unvollständige Lösung.

Der empirische Stoff ist nicht durch etwas außer dem Bewußtsein gegeben; er ist im Bewußtsein gegeben; er entsteht auch nicht außerhalb des Bewußtseins, er entsteht nur in uns, aber er entsteht in uns nicht mit Bewußtsein. Seine Entstehung ist unbekannt und bleibt in ihrem letzten Ursprunge auch unbekannt; daher die Erfahrung eine nie ganz aufzulösende, also stets unvollständige Erkenntniß. So weit reicht Maimon's Standpunkt.

Was aber immer unbekannt bleibt, ist so gut als unerkennbar. Ist die Entstehung der gegebenen Erkenntniß (Erfahrung) unerkennbar, so ist ihre Ursache unerkennbar. Das Unerkennbare ist aber Ding an sich. So wird die Ursache der Erfahrung doch wieder Ding an sich, und das Ding an sich also wieder Ursache. Hier geräth Maimon's Lehre mit sich selbst in Widerspruch, und

es zeigt sich deutlich, daß dieser Standpunkt nur ein Durchgangspunkt sein kann in der Auflösung des skeptischen Problems. Das Ding an sich ist von Maimon nicht dergestalt aufgehoben, daß seine Realität nicht von Neuem gesetzt werden könnte. Damit aber sind wir zurückgeworfen auf den Standpunkt der Elementarphilosophie, den Aenesidemus erschüttert.

Das Ziel der Auflösung ist klar. Das Ding an sich muß in seiner Geltung vollkommen aufgehoben werden, nicht bloß als etwas außer dem Bewußtsein, sondern auch als etwas in demselben, als die in uns enthaltene unbekannte und unerkennbare Ursache des empirischen Erkenntnißstoffs. Die Erfahrung muß ganz aus dem Bewußtsein erklärt werden, so daß kein undurchdringliches und unauflösliches Object in ihr zurückbleibt: sie muß ohne Rest aufgelöst werden in ein Product des Bewußtseins. Und da der unauflöslich scheinende Rest die in unserem Bewußtsein gegebenen Elemente der Empfindung sind, so steckt in diesem Punkte das eigentliche Problem: in der Erklärung der Empfindung aus dem Grunde des Bewußtseins.

Wird das Ding an sich in seiner objectiven Geltung völlig verneint und die Erkenntniß ohne Rest erklärt, so wird auch das skeptische Problem vollkommen aufgelöst und die kritische Philosophie, von der in ihr selbst gelegenen Hemmung befreit, nimmt ihren folgerichtigen und ungehinderten Fortgang. Es ist das große Verdienst der Skeptiker nach Kant, daß sie der kritischen Philosophie diese ihre Alternative klar machen: entweder umkehren von Reinhold und Kant bis zu Hume und Berkeley, als ob Kant nichts Neues vollbracht habe; oder fortschreiten durch Aenesidemus und Maimon hindurch zu einem Ziele, welches nicht zweifelhaft sein kann. Denn verbinden wir Elementarphilosophie und Skepticismus, so daß wir mit Reinhold die Einheit des

Grundsatzes und mit Maimon die Unmöglichkeit des Dinges an sich behaupten, so kann das Ergebniß in der That kein anderes sein als Fichte's Wissenschaftslehre. Daher auch Fichte's „grenzenlose Achtung" vor dem Talente Maimon's. Er wußte wohl, daß der Durchbruch der Philosophie von Kant zu ihm in Maimon gemacht war.

II.

Das wahre Verständniß Kant's.

1. Das dogmatische und kritische Verständniß.

Hier erhebt sich eine zweite wichtige Frage. Es ist ausgemacht, auf welchem Wege allein die nächste folgerichtige Fortbildung der kantischen Lehre stattfindet. Ist diese Fortbildung eine wirkliche Entfernung von Kant oder nicht vielmehr ein tieferer Einblick in den wahren Geist seiner Lehre? Offenbar wird diese Lehre in demselben Maße richtig entwickelt, als sie richtig begriffen wird. Der Fortschritt ist zugleich eine zunehmende Vertiefung in der Beurtheilung der kantischen Kritik. Hier scheidet sich das wahre Verständniß Kant's von dem falschen, das dem Skepticismus verfällt. Die Frage, wie die kritische Philosophie den ihr entgegengehaltenen Skepticismus durchbrechen und ihre Bahn verfolgen könne, fällt daher mit der Frage zusammen nach dem richtigen und einzig möglichen Verständniß der kantischen Vernunftkritik. Daß die Kantianer mit ihrer Auffassung des Dinges an sich diese Einsicht nicht haben, liegt am Tage. Ebensowenig hat Reinhold an diesem Punkte die Tiefe der Sache durchschaut. Daher fängt man jetzt an, Kant und die Kantianer, Vernunftkritik und Elementarphilosophie genau zu unterscheiden; die kantische und reinhold'sche Lehre gelten nicht mehr für dieselbe Sache; der Begriff einer „kantisch-reinhold'schen Lehre" zersetzt sich.

Vor den Einwürfen der Skeptiker hat man die kantische Lehre dogmatisch verstanden; jetzt versteht man sie kritisch. Diesen Fortschritt haben die Skeptiker, insbesondere Maimon, herbeigeführt. Der Fortgang der Philosophie, den wir dargestellt haben, ist zugleich ein Fortschritt im Verständniß und in der Beurtheilung Kant's.

Mag Kant selbst dieses kritische Verständniß „hyperkritisch" finden: es kommt weniger darauf an, was Kant nachträglich sagt, als was er in seiner Kritik der reinen Vernunft einmal für immer gesagt hat. Und da sich die erste Ausgabe dieses Werks von allen folgenden gerade in dem Punkte, der das Ding an sich betrifft, sehr bedeutsam unterscheidet, so wird den schärfer Blickenden auch über diesen Unterschied ein Licht aufgehen müssen: über den Unterschied Kant's nicht bloß von den Kantianern und Reinhold, sondern von sich selbst. In jedem Fall erscheint es jetzt nothwendig, in der Beurtheilung der kantischen Lehre den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden.

2. Die kantische Lehre als reiner Idealismus.
Jacobi. Fichte.

So lange das Ding an sich, wie es die Kantianer und auch Reinhold genommen haben, als etwas Reales außer uns gilt, das den Erscheinungen zu Grunde liegt und macht, daß diese nicht bloß Vorstellungen sind, muß die kantische Lehre, von dieser Seite betrachtet, als Realismus angesehen werden. Sie erscheint halb idealistisch, halb realistisch. Wird dagegen das Ding an sich in seiner Bedeutung verneint und die Unmöglichkeit dieses Begriffs im Geiste der kritischen Philosophie eingesehen, so verliert damit die letztere ihr realistisches Ansehen und muß jetzt als **reiner Idealismus** beurtheilt werden.

In dieser Auffassung der kantischen Kritik kommen zwei einander sonst entgegengesetzte Standpunkte überein. Daß die kantische Lehre nichts anderes sein könne und in Wahrheit auch nichts anderes sei als reiner Idealismus, leuchtet beiden ein; aber der eine verhält sich zu diesem Idealismus verneinend, der andere bejahend. Jener setzt der Vernunftkritik einen Realismus entgegen, den er auf den Glauben an das reale, von unserem Bewußtsein völlig unabhängige Sein an sich gründet; dieser dagegen behauptet auf Grund der kantischen Vernunftkritik den reinen und vollständigen Idealismus als das aus einem einzigen Princip abgeleitete System des Wissens. Diese beiden in der Beurtheilung der kantischen Lehre einverstandenen Standpunkte sind dargestellt, der eine in Fr. Heinrich Jacobi, der andere in J. G. Fichte.

3. Der Idealismus als Standpunkt zur Erklärung Kant's.

Beck's Aufgabe und Stellung.

Ist nun die kantische Lehre nur als reiner Idealismus richtig zu beurtheilen, so kann sie auch nur aus diesem Gesichtspunkte richtig erklärt und verständlich gemacht werden; diese Auffassung, die Jacobi zur Verneinung der kantischen Lehre, Fichte zu deren Fortbildung anwendet, muß vor Allem zur Erklärung derselben gebraucht werden. Die kantische Lehre deductiv (d. h. aus einem einzigen Princip) zu erklären, war die Aufgabe der Elementarphilosophie. So richtig Reinhold diese Aufgabe bestimmt hatte, so wenig vermochte er bei seiner halb realistischen Auffassung der Vernunftkritik dieselbe zu lösen. Der Standpunkt zur Lösung der elementarphilosophischen Aufgabe steht nach Aenesidemus und Maimon anders als vorher. Erst jetzt, nachdem der Charakter der kantischen Lehre als reiner Idealismus ent-

schieden ist, wird es möglich sein, unter diesem Gesichtspunkt als dem „einzig möglichen, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß", die kantische Lehre wirklich zu erklären.

Diese Aufgabe nun ergreift unter diesem Standpunkte Sigismund Beck*). In der Art, wie er die kantische Lehre beurtheilt, stellen wir ihn zusammen mit Jacobi und Fichte; in der Aufgabe, die er sich setzt, vergleichen wir ihn mit Reinhold. Er gehört in die Richtung der Elementarphilosophie, welche die kantische Kritik erklären und begreiflich machen will; er hält sich an die Richtschnur der kantischen Kritik; er geht, wie Reinhold und Maimon, an dem Leitfaden der letzteren; er giebt seine Lehre unter dem Titel und in der Form eines Commentars der kantischen. Sein Standpunkt ist Idealismus in dem Sinn, in welchem dieses Wort von der kantischen Lehre gilt. Daher die Bezeichnung „beck'scher Idealismus". Indessen ist dieser Idealismus nur Standpunkt zur Erklärung Kant's, „der einzig mögliche Standpunkt". Daher die Bezeichnung „Standpunktslehre", die namentlich Reinhold gern braucht, wenn er von Beck redet. Zwischen Reinhold und Beck stehen die Skeptiker, deren

*) Jacob Sigismund Beck, geb. 1761 in Lissau bei Danzig, war in Königsberg Kant's Schüler, von 1791—99 Docent in Halle, von 1799—1842 Professor in Rostock. Seine Hauptschriften, die sämmtlich in die hallische Periode fallen, sind Commentare der kantischen Kritiken: 1) „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben, (1793—96)"; drei Bände, deren letzter den besonderen Titel führt: „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß (1796)". 2. Grundriß der kritischen Philosophie (1796). 3) Commentar über Kant's Metaphysik der Sitten (1798). Die späteren Schriften aus der Rostocker Zeit beziehen sich auf Propädeutik, Logik und praktische Philosophie. Die wichtigsten sind die beiden im Jahre 1796 erschienenen: der einzig mögliche Standpunkt und der Grundriß.

Untersuchungen die Auffassung der kantischen Lehre und damit den Standpunkt der Elementarphilosophie verändern. Daher bestimmen wir Beck's Stellung so, daß wir ihm Reinhold, Aenesidemus, Maimon vorausgehen, Jacobi und Fichte folgen lassen.

In der Lösung der elementarphilosophischen Aufgabe geht Beck über Reinhold hinaus. Doch ist der Name des letzteren geschichtlich bekannter. Als Reinhold auftrat und den ersten Versuch der Elementarphilosophie machte, hatte er keinen neben sich; daher ist seine Erscheinung für die kurze Zeit ihrer Dauer hell erleuchtet. Beck steht schon im Schatten Fichte's. Die ersten Schriften der Wissenschaftslehre sind zwei Jahre früher als die beck'sche Standpunktslehre. Die Erscheinung der letzteren ist schon epigonisch. Daher würde es falsch sein, ihn auf Fichte folgen zu lassen. Offenbar kommt er diesem in der Fassung des Princips sehr nahe und die Aehnlichkeit beider ist in dieser Rücksicht unverkennbar, obgleich auch hier der Unterschied immer groß genug bleibt. Wir werden diesen Unterschied bei Gelegenheit hervorheben. Was aber die Hauptsache ist: die Aufgaben beider sind andere. Fichte will aus seinem Princip das System des Wissens entwickeln, Beck aus dem seinigen die kantische Vernunftkritik verständlich machen. Diese Fassung der Aufgabe ist vorsichtisch und entscheidet Beck's geschichtliche Stellung.

Zehntes Capitel.

Beck's Standpunktslehre.

I.
Unmöglicher Standpunkt zur Erklärung der Erkenntniß.

1. Vorstellung und Gegenstand.

Es giebt nach Beck einen Standpunkt, unter welchem die Aufgabe der Philosophie überhaupt unlösbar, das Verständniß der kritischen unmöglich erscheint, der deßhalb recht eigentlich „die Quelle aller Irrungen der speculativen Vernunft" ausmacht. Die Einsicht des Irrthums erhellt die Wahrheit. Sobald wir einsehen, welcher Standpunkt unmöglich ist, so begreifen wir daraus zugleich, welcher Standpunkt der einzig mögliche ist zur Lösung der philosophischen Aufgabe und zum Verständniß der kantischen Kritik.

Unmöglich ist der dogmatische Standpunkt, der die Erkenntniß in der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen sucht und zur Möglichkeit einer solchen Uebereinstimmung das Dasein der Gegenstände außer den Vorstellungen voraussetzt, d. h. die (von dem Bewußtsein unabhängige) Realität der Dinge an sich. Unter dieser dem gewöhnlichen Bewußtsein und dem natürlichen Denken geläufigen Vorstellung ist in der kantischen Vernunftkritik alles unverständlich und diese selbst unmöglich.

Hier finden wir Beck, was den Schluß auf die Geltung der kritischen Philosophie betrifft, einverstanden mit Aenesidemus. Indessen erleuchtet der erste negative Theil seiner Standpunktslehre nach allen Seiten die Unhaltbarkeit und Ungereimtheit jener Voraussetzung.

2. Das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand.

Untersuchen wir die Voraussetzung genau, um in ihr den Grundirrthum zu entdecken. Unsere Vorstellungen sollen sich auf Gegenstände außer den Vorstellungen beziehen; diesen soll ein Gegenstand außer ihnen entsprechen: ohne eine solche Correspondenz ist die Vorstellung leer und erkenntnißlos; nur durch dieselbe wird sie objectiv gültig. Von diesem Verhältniß, dieser Zusammenstimmung, dieser Verbindung zwischen Vorstellung und Gegenstand soll die Möglichkeit aller Erkenntniß abhängen. Also muß es ein Band zwischen Vorstellung und Gegenstand, es muß von diesem Bande einen Begriff geben; sonst kann von keiner Zusammenstimmung beider, also auch von keiner Erkenntniß geredet werden.

Aber wie soll man sich dieses Band vorstellen? Wie läßt sich die Vorstellung mit dem Gegenstande außer der Vorstellung vergleichen? Und vergleichen müßte man doch beide, um zu erkennen, ob und wie sie übereinstimmen. Wie soll ich die Vorstellung mit einem Dinge vergleichen können, welches keine Vorstellung ist? Was ich mit meiner Vorstellung vergleichen will, muß ich, um es mit derselben vergleichen zu können, doch selbst vorstellen. Ich kann meine Vorstellung immer wieder nur mit einer Vorstellung vergleichen, niemals mit einem Dinge, welches keine Vorstellung ist. Man braucht sich die Sache nur einigermaßen deutlich zu machen, um einzusehen, daß eine Verglei-

chung zwischen Vorstellung und Gegenstand unmöglich, also ein Band zwischen beiden undenkbar ist, weil es in der That unmöglich ist, ohne Vorstellung vorzustellen*).

Und wenn man der Sache etwa damit zu Hülfe kommen will, daß man sagt, der Gegenstand sei die Ursache der Vorstellung oder die Vorstellung sei das Zeichen des Gegenstandes, so setzt man voraus, daß die Beziehung beider denkbar, die Vergleichung möglich sei, d. h. man macht eben jene Annahme, deren Grundirrthum wir aufgedeckt haben.

Das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand ist demnach undenkbar. Die Dinge außer den Vorstellungen sind unvorstellbar. Wenn man behauptet, daß Dinge außer den Vorstellungen existiren, so werden sie vorgestellt. Muß man die Vorstellbarkeit solcher Dinge verneinen, so verneint man damit auch ihre Existenz, die nichts anderes ist als eine Vorstellungsart: diese Einsicht macht jenen Idealismus, den schon Berkeley aussprach. Ein solcher Idealismus ist nothwendig und der erste Schritt zur Erfassung des Geistes der kritischen Philosophie. Man kann ohne diese Einsicht die kritische Philosophie unmöglich verstehen; man kann ihre Sprache reden, aber mit der Binde vor den Augen, die ihren Geist verdeckt**).

II.

Unmöglicher Standpunkt zum Verständniß der kritischen Philosophie.

1. Analytische und synthetische Urtheile.

Unter einem Standpunkte, der die Erkenntniß unmöglich er-

---

*) Einzig möglicher Standpunkt u. s. f. I Abschn. Schwierigkeiten in den Geist der Kritik einzudringen. §. 2. S. 8 flgd.

**) Ebendaselbst. I Abschn. S. 10 flgd.

klären kann, kann auch die kritische Philosophie, welche die Erkenntniß erklärt, unmöglich verstanden werden. Für eine Betrachtungsweise, die an ein Band zwischen Vorstellung und Gegenstand glaubt und die Vorstellungen auf Dinge außer der Vorstellung bezieht, muß sich jeder Satz der kantischen Lehre völlig verdunkeln.

Die Vernunftkritik unterscheidet analytische Urtheile und synthetische. In jenen wird die Vorstellung eines Objects erläutert, in diesen erweitert, also in beiden die Vorstellung eines Objects vorausgesetzt. Ein analytisches Urtheil ist z. B. der Satz: der Neger ist schwarz; ein Beispiel des synthetischen der Satz: der Neger ist bildungsfähig. Beide gelten unter der Voraussetzung, daß unsere Vorstellung sich auf ein Object außer der Vorstellung bezieht. Wo ist das Band beider? Wo der Begriff dieses Bandes? Ist diese Beziehung unmöglich, wo bleibt die Unterscheidung des analytischen und synthetischen Urtheils? Diese Unterscheidung ist unverständlich, sobald wir voraussetzen, daß sich unsere Vorstellungen auf Gegenstände außer den Vorstellungen beziehen*).

2. Reine und empirische Erkenntniß.

Die Kritik unterscheidet Erkenntnisse a priori und a posteriori, reine und empirische Erkenntniß. Gilt die Erkenntniß als die Zusammenstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, so ist sie überhaupt nicht zu verstehen, so ist auch der Unterschied der Erkenntnißarten nicht zu verstehen. Die reine Erkenntniß charakterisirt sich durch ihren Unterschied von der empirischen. Die empirische Erkenntniß, heißt es, entspringt aus der Erfahrung. Sie bezieht sich auf ein uns von außen (durch Affection) gegebenes

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 5. S. 31—35.

Object. Die Beziehung der Vorstellung auf ein solches Object macht die Erkenntniß empirisch. Aber jene Beziehung ist vollkommen unverständlich. Ebenso unverständlich ist jetzt die empirische Erkenntniß; eben so unverständlich also auch die reine*).

3. Anschauungen und Begriffe.

Die Kritik unterscheidet reine und empirische Anschauungen, reine und empirische Begriffe. Wenn ich nicht verstehe, was Anschauung und Begriff ist, wie will ich verstehen, was reine und empirische Anschauungen, reine und empirische Begriffe sind? Was ist Anschauung? Was ist Begriff? Die Antwort lautet: Anschauung ist die unmittelbare, Begriff die mittelbare Vorstellung des Gegenstandes. Um also zu verstehen, was Anschauung und Begriff ist, muß ich verstanden haben, was unmittelbare und mittelbare Vorstellung des Gegenstandes, was überhaupt Vorstellung des Gegenstandes, was die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand, das Band zwischen beiden ist. Hier ist der dunkle Punkt. So dunkel bleibt unter dieser Voraussetzung Anschauung und Begriff, also auch die Arten der Anschauung, die Arten des Begriffs.

Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes. Empirische Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines durch Affection gegebenen Gegenstandes. Wir werden afficirt; wir stellen diese Affection vor. Wo aber ist das Band zwischen diesem Gegenstande (der die Affection selbst ist) und der Vorstellung davon**)?

Die Kritik unterscheidet Anschauungen und Begriffe. Woher diese Unterscheidung? Weil in uns zwei verschiedene Grund-

*) Ebendaselbst. §. 3. S. 15—22.

**) Ebendaselbst. §. 3. S. 18 flgd. Vgl. §. 6. S. 36—45.

quellen der Erkenntniß sind: Sinnlichkeit und Verstand. Woher die Unterscheidung dieser Vermögen? Wir schöpfen sie aus der Einsicht in die Natur unserer Vernunft, aus der Vorstellung von unserem eigenen Subject, also aus der Vorstellung, deren Gegenstand wir selbst sind. Wo aber ist die Beziehung zwischen dieser Vorstellung und diesem Gegenstande? Diese Beziehung ist hier so wenig als sonst wo einzusehen; sie ist leer. Eben so unverständlich bleibt die Unterscheidung der beiden Erkenntnißvermögen, eben so unverständlich der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen *).

4. Transscendentale Aesthetik und Logik.

Wenn aber der Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen dunkel bleibt, so fällt in dasselbe Dunkel auch der Unterschied der transscendentalen Aesthetik und Logik. Wenn ich das Band oder die Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand nicht einsehen kann, so kann ich auch nicht verstehen, wie sich Begriffe auf Gegenstände beziehen wollen; so bleibt die objective Gültigkeit der Begriffe unverständlich, also auch die Gränze dieser objectiven Gültigkeit. Wo bleibt also die transscendentale Analytik, welche zeigen will, in welcher Beziehung die Begriffe objectiv gültig sind? Und wo die transscendentale Dialektik, welche zeigen will, in welcher Beziehung die Begriffe objectiv nicht gültig sind **)?

5. Erscheinungen und Dinge an sich.

Die Kritik unterscheidet die Dinge an sich von den Erscheinungen. Diesen Unterschied macht auch die dogmatische Meta-

*) Ebendaselbst. §. 7. S. 45—48.

**) Ebendaselbst. §. 8. S. 48—51.

physik, aber so, daß Ding an sich und Erscheinung ein und dasselbe Object sind. Das Ding, sofern es sinnlich wahrgenommen wird, ist Erscheinung, dagegen Ding an sich, sofern es klar und deutlich gedacht wird. Nicht durch die Sinnlichkeit, nur durch den Verstand läßt sich erkennen, wie die Dinge an sich sind. Daher gilt hier der Satz: das Ding nach Abzug der sinnlichen Erscheinung ist Ding an sich. Nach der kritischen Philosophie ist das Ding an sich unerkennbar: es ist das Ding nach Abzug sowohl der sinnlichen als der gedachten Realität, d. h. das Ding an sich ist als Ding gleich nichts. Es ist der Gegenstand, an dem nichts gegenständlich ist, d. h. kein Gegenstand. Betrachtet man das Ding an sich als Gegenstand, nimmt man die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich dogmatisch, so ist die Möglichkeit, sie zu verstehen, vollkommen aufgehoben. Die Kritik zeigt, daß es keine Beziehung der Vorstellungen auf Dinge an sich, keine Verbindung zwischen beiden, also keine Vorstellbarkeit der Dinge an sich d. h. keine Dinge an sich als Gegenstände geben könne. Setzt man Dinge an sich als Gegenstände, so hat man den Geist der kritischen Philosophie völlig aus dem Auge verloren.

6. Die realistische Sprache der Kritik.

Es ist wahr, daß die Kritik dieser grundfalschen Auffassung eine gewisse Handhabe bietet. „Sie erwähnt diese Dinge an sich, spricht von diesen Dingen, welche erscheinen, beinahe schon auf der ersten Zeile der Kritik, aber sie behandelt diesen wichtigen Punkt doch so leise, daß da, wo sie über die Realität unserer Erkenntniß Aussprüche thut, sie diese ganze Realität in die Erkenntniß der Erscheinungen setzt, und daß da, wo man gerade am meisten befugt ist, zu erwarten, daß sie die Existenz der

Dinge an sich, als der Substrate der Erscheinungen, beweisen werde, nämlich bei der Aufstellung und Widerlegung des berkeley'schen Idealismus, sie nichts weiter thut, als daß sie das Dasein der Erscheinungen, also doch der bloßen Vorstellungen, beweist." „Am Ende läuft doch der kritische Idealismus auf die Behauptung hinaus, daß Erscheinungen (bloße Vorstellungen) existiren, und da kann wohl keine Zusammenstimmung treffender sein als es diese kritische Behauptung mit dem berkeley'schen Idealismus ist."

Doch redet die kritische Philosophie auch von den Dingen an sich, als ob sie Gegenstände wären. Wenigstens scheint sie so zu reden. Sie sagt, daß uns die Gegenstände afficiren, daß sie den Stoff der sinnlichen Vorstellungen liefern. Was können diese Gegenstände anders sein als Dinge an sich? Also sind die Dinge an sich Gegenstände! Die kritische Philosophie redet hier die Sprache der dogmatischen. „Es scheint", sagt Beck, „daß die Kritik die Sprache des Realismus annimmt, lediglich um der Verständlichkeit willen; denn freilich ist diese Denkart die natürliche, indem jedermann, so lange er die Speculation von sich schiebt, eine Verbindung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen annimmt und dafürhält, daß seinen Vorstellungen Objecte entsprechen *)."

Aehnlich urtheilte Jacobi, der gerade in diesem Punkte die Hauptschwierigkeit der Kritik fand. Ohne das Ding an sich als Gegenstand anzunehmen, pflegte Jacobi zu sagen, kann man in die Kritik nicht hineinkommen und mit dieser Annahme kann man nicht in ihr bleiben.

Die kritische Philosophie ist demnach entweder unverständlich

---

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 4. S. 23—31. Bes. S. 26 flgd.

und ungereimt oder sie muß so verstanden werden, daß jener Schein einer dogmatischen und realistischen Vorstellungsweise völlig verschwindet. Der Gegenstand der Vorstellung darf nicht als etwas außer der Vorstellung Gegebenes gelten, weil sonst die Frage nach dem Bande zwischen Vorstellung und Object unauflöslich wird; sondern er muß als ein Product aus den Bedingungen der Vorstellung selbst betrachtet werden. Diese Betrachtungsweise ist „der einzig mögliche Standpunkt". Beck nennt ihn „den Standpunkt der Transscendentalphilosophie", auch wohl „das Transscendentale unserer Erkenntniß" *).

III.

Unmöglicher Standpunkt der Elementarphilosophie.

Diesem wahren Standpunkte hat sich Reinhold genähert, da er aus einem einzigen Princip und aus den inneren Bedingungen der Vorstellung das Problem auflösen wollte, aber er hat sich durch die Art der Auflösung wieder von dem Ziele entfernt und dadurch sein Werk verdorben. Beck will den Standpunkt gewonnen und das Ziel erreicht haben, dem Reinhold in der Fassung seiner Aufgabe zustrebte und sich annäherte. So stellt sich Beck mit Reinhold in dieselbe Reihe; er will die Aufgabe gelöst haben, die jener ergriffen; er giebt sich selbst die Stellung, die wir oben bestimmt haben **).

Reinhold hat die Sache schon in der Anlage verschoben. Er will eine neue Theorie vom Vorstellungsvermögen geben, d. h. eine Vorstellung, deren (von der Vorstellung unterschiedenes) Object das Vorstellungsvermögen ist. Was verbindet diese Vorstel-

*) Ebendaselbst. II Abschn. S. 120.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 10. S. 58—61. Vgl. §. 11. S. 62.

lung mit diesem Object? Diese Frage erhebt sich sogleich und bringt die ganze Theorie schon beim ersten Schritte zum Stillstand *).

In ihrem weiteren Verlaufe nimmt die Theorie einen Weg, der nicht in das Verständniß der kritischen Philosophie hinein —, sondern zur dogmatischen Philosophie zurückführt. Die Vorstellung muß von dem Object unterschieden und auf dasselbe bezogen werden. So verlangt es der Satz des Bewußtseins. Die Vorstellung entspricht durch ihren Stoff dem Objecte. Diesen Stoff empfängt das Vorstellungsvermögen kraft seiner Receptivität. Hier ist der Stoff gegeben durch Affection. Die Ursache dieser Affection sind die Objecte, die von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstände sind Dinge an sich; diese afficiren das Gemüth, sie machen die Eindrücke. „Hierdurch zeigt die Theorie hinlänglich an," bemerkt Beck mit vollem Recht, „daß sie mit der dogmatischen Philosophie gleiches Sinnes ist und stillschweigend, so wie diese, eine Verbindung der Vorstellung mit ihrem Object anerkennt, die doch nichts ist. Steht aber die Sache so, und wird die Kritik der reinen Vernunft von der Theorie des Vorstellungsvermögens darin richtig ausgelegt, daß jener von dieser die Behauptung zugeschrieben wird, daß die Dinge an sich das Gemüth afficiren und durch ihren Eindruck (ihre Causalität), wenn gleich nicht die Vorstellung selbst, so doch den Stoff der Vorstellungen im Gemüthe hervorbringen; so kann ich nicht glauben, daß sich die kritische Philosophie von der dogmatischen wesentlich unterscheidet." „Unter dieser Ansicht kann ich in Wahrheit nicht absehen, wozu alles Eifern der kritischen Philosophen gegen die Erkenntniß der

---

*) Ebendaselbst. §. 11. S. 61—119. Vgl. bes. S. 64.

Dinge an sich zwecken soll, und kann darin nichts mehr als einen armseligen Wortstreit finden *)."

Wenn Reinhold in seiner Lehre vom objectiven Stoff der Vorstellungen — Beck nennt diese Lehre „eine Verbindung von leeren Tönen" — zu der Erklärung kommt: „das Dasein der Gegenstände außer uns ist ebenso gewiß, als das Dasein einer Vorstellung überhaupt", so ist diese Lehre „der Dogmatismus selbst in seiner ganzen Kraft" **).

IV.

Der einzig mögliche Standpunkt.

1. Das ursprüngliche Vorstellen.

So wenig hat Reinhold seine Aufgabe gelöst; so wenig hat er den wahren und allein möglichen Sinn der Kritik durchdrungen. Welches ist nun der wahre und allein mögliche Standpunkt, jener „transscendentale", wie ihn Beck bezeichnet, aus welchem die Kritik der reinen Vernunft beurtheilt werden muß? Wie allein läßt sich jene Frage nach dem Bande zwischen Vorstellung und Gegenstand auflösen?

So lange der Gegenstand als etwas von der Vorstellung Verschiedenes, als ein Ding außer der Vorstellung gilt, ist die Frage nicht aufzulösen und die Vernunftkritik nicht zu verstehen. Als Ding außer der Vorstellung ist der Gegenstand unvorstellbar, daher die Beziehung oder das Band beider undenkbar. Diese Beziehung ist also nur dann möglich, wenn der Gegenstand selbst Vorstellung ist. Soll eine wirkliche Zusammenstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand stattfinden, so muß sich die Vorstel-

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11. S. 66—67.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 11. S. 95.

lung zum Gegenstande verhalten, wie die Copie zum Original, wie das Abbild zum Urbilde, wie die abgeleitete Vorstellung zur ursprünglichen. Also muß der Gegenstand, auf den die Vorstellung bezogen werden kann, selbst eine ursprüngliche Vorstellung sein, d. h. er muß hervorgebracht sein durch ein ursprüngliches Vorstellen*).

2. Der oberste Grundsatz als Postulat.

In dieses ursprüngliche Vorstellen müssen wir uns versetzen, um zu sehen, wie die ursprüngliche Vorstellung und damit der Gegenstand entsteht, auf den sich unsere objectiven Vorstellungen beziehen. Jetzt löst sich die Frage, in die sich sonst die Philosophie verfängt, und das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand, vorher ganz unverständlich und unerkennbar, leuchtet jetzt vollkommen ein. Das ursprüngliche Vorstellen ist die Thätigkeit, welche gefordert wird, um die Aufgabe der Philosophie verstehen und lösen zu können. Nur von diesem Punkte aus ist sie lösbar. Damit ist für die kritische Philosophie jener nothwendige, einzige und oberste Grundsatz gefunden, den Reinhold und Aenesidemus mit Recht verlangen. Das Thema dieses Grundsatzes ist das ursprüngliche Vorstellen, nicht eine Thatsache, sondern eine Thätigkeit, die man vollziehen muß. Darum hat Reinhold mit seiner „Thatsache des Bewußtseins" jenen Grundsatz verfehlt. Man muß vielmehr fordern, jene Thätigkeit zu vollziehen. Daher kann der oberste und einzig mögliche Grundsatz der Philosophie nur eine Forderung oder ein Postulat sein, nämlich das Postulat: sich ein Object ursprünglich vorzustellen oder sich in den Stand-

*) Ebendaselbst. II Abschn. Darstellung des Transscendentalen unserer Erkenntniß als des wahren Standpunkts, aus welchem die Kritik der reinen Vernunft beurtheilt werden muß. §. 1. S. 120—131.

punkt des ursprünglichen Vorstellens zu versetzen. So fordert der Geometer, daß man den Raum vorstelle, um seine Dimensionen zu erkennen*).

Aus dem ursprünglichen Vorstellen erklärt sich das Band zwischen Gegenstand und Vorstellung, also die Erkenntniß und damit aller Verstandesgebrauch. Ohne diese Einsicht ist nichts verständlich. Darum nennt Beck jenes Postulat „das Princip alles Verständlichen", „den höchsten Grundsatz oder die Spitze alles Verstandesgebrauchs"**).

3. Der transscendentale Standpunkt.

Es ist der transscendentale Standpunkt, auf dem wir die Einsicht in das ursprüngliche Vorstellen, in die ursprüngliche Erzeugung der Begriffe gewinnen. Auf ihm allein ist die Wissenschaft möglich, deren Object das ursprüngliche Vorstellen ist. Diese Wissenschaft ist die Transscendentalphilosophie, die allein im Stande ist, die Erkenntniß zu erklären, das Band zwischen Vorstellung und Gegenstand einleuchtend, den Verstandesgebrauch verständlich zu machen. Die Transscendentalphilosophie, sagt Beck, ist die Kunst, sich selbst zu verstehen***).

4. Beck's Methode im Unterschiede von Kant.

Der Gründer dieser Philosophie ist Kant, er hat den einzig möglichen Standpunkt zur Auflösung des Erkenntnißproblems entdeckt. Unsere Aufgabe ist, ihn richtig zu verstehen. Diesem Verständniß stellen sich in der Vernunftkritik selbst eigenthümliche

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 1. S. 124 flgd. Vgl. Grundriß der kritischen Philos. I Abschn. §. 8.

**) Einzig möglicher Standpunkt u. s. f. II Abschn. S. 139.

***) Ebendaselbst. II Abschn. §. 2. S. 137. §. 3. S. 139.

Schwierigkeiten entgegen. Sie liegen darin, daß Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft den Leser nach und nach auf jenen einzig möglichen Standpunkt hinführt, daß er auf dem Wege durch die transscendentale Aesthetik und Logik hindurch jene realistische und dogmatische Vorstellungsweise, als ob die Gegenstände der Vorstellung außer der Vorstellung wären, bestehen und dadurch im Kopfe des Lesers einen Begriff sein Wesen treiben läßt, der ihm am Ende das Ziel selbst völlig verdunkelt. Darum will Beck die Methode umkehren und den Leser auf Ein Mal in jenen Standpunkt versetzen. „Hat er einmal diesen Punkt erreicht, so wird er die Kritik im hellen Lichte erblicken*)". Der Punkt, den Beck im Auge hat, ist derselbe, den Kant in seiner Vernunftkritik „die transscendentale Einheit der Apperception", „die synthetische Einheit des Bewußtseins" nennt, woraus er die objective Geltung der Kategorien deducirt.

5. Die synthetische Einheit des Bewußtseins.

Eine ursprüngliche Vorstellung ist nur möglich durch eine ursprüngliche Verbindung oder Zusammensetzung (Synthesis), welche selbst nur möglich ist in der Einheit des Bewußtseins, in dem „identischen Selbstbewußtsein", wie Beck sagt. „Vor dieser ursprünglichen (nur im Bewußtsein möglichen) Zusammensetzung ist nichts zusammengesetzt. Die ursprüngliche Vorstellung wird Gegenstand, indem die Synthesis bestimmt oder die ursprüngliche Zusammensetzung fixirt (festgemacht) wird. Dadurch wird die Vorstellung ein bestimmtes, erkennbares Object; das Bewußtsein erkennt in diesem Object seine Vorstellung. Dieser Act ist, wie Beck sich ausdrückt, die Anerkennung der Vorstellung: es

---

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 2. S. 137—139.

ist die Anerkennung, daß ein Object unter einem Begriffe steht; oder, was dasselbe heißt, es ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch einen Begriff*).

Diese Vorstellung, welche zugleich das selbstverständliche Band zwischen Gegenstand und Begriff ist, wird also erzeugt durch zwei Acte, in denen nach Beck alles ursprüngliche Vorstellen, aller ursprünglicher Verstandesgebrauch besteht. Der erste ist die ursprüngliche Zusammensetzung, der zweite die ursprüngliche Anerkennung. Die ursprünglichen Vorstellungsarten sind die Kategorien. Die Zusammensetzung ist die Synthesis, die Anerkennung ist der Schematismus der Kategorien. Das Vermögen der ursprünglichen Synthesis heißt bei Kant der transscendentale Verstand, das der ursprünglichen Anerkennung die transscendentale Urtheilskraft. Beide zusammen geben die objective Vorstellung (Vorstellung des Objects) oder, wie Beck sich ausdrückt, „die objectiv-synthetische Einheit des Bewußtseins"**).

6. Raum und Zeit.

Die ursprüngliche Zusammensetzung ist eine Synthesis des Gleichartigen, die entweder vom Theil zum Ganzen oder vom Ganzen zum Theil fortgeht. Die Zusammensetzung des Gleichartigen, die von Theil zu Theil fortgeht zum Ganzen, ist die **Größe** oder der **Raum**; nicht etwa der Begriff der Größe, nicht die Vorstellung des Raumes, sondern diese Synthesis ist die Größe oder der Raum selbst. In dieser Zusammensetzung des Gleichartigen wird der Raum erzeugt: er ist diese Zusammensetzung, welche selbst nicht Vorstellung ist, sondern das ursprüngliche Vor-

*) Ebendas. II Absch. §. 3. S. 139—167. Bes. S. 140—142. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. I Absch. §. 9.

**) Einzig möglicher Standpunkt u. s. f. II Absch. §. 3. S. 155.

stellen. Der Raum ist nicht Anschauung, sondern Anschauen, das reine Anschauen selbst. Man würde die Kritik ganz mißverstehen, wenn man diese Synthesis als eine Anschauung oder Vorstellung nehmen wollte, deren Object der Raum ist. Dann würde sogleich die unauflösliche Frage entstehen: wo ist das Band zwischen dieser Vorstellung und diesem Objecte? Noch ist von keinem Object die Rede, sondern nur von dem Acte des ursprünglichen Vorstellens. „Sonach ist der Raum selbst ein ursprüngliches Vorstellen, nämlich die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen. Vor dieser Synthesis giebt es nicht Raum, sondern nur in derselben erzeugen wir ihn. Der Raum oder diese Synthesis ist das reine Anschauen selbst. Die Kritik nennt ihn eine reine Anschauung; ich glaube aber dem Sinne unseres Postulats entsprechender mich auszudrücken, wenn ich diese Kategorie ein Anschauen nenne. Von diesem ursprünglichen Vorstellen ist die Vorstellung vom Raume sehr verschieden; denn diese ist schon Begriff. Ich habe einen Begriff von einer geraden Linie, das ist etwas anderes, als wenn ich sie ziehe (ursprünglich synthesire) *)."

Der Raum ist eine Synthese des Gleichartigen, welche von Theil zu Theil zusammensetzend fortgeht. Dieses Fortgehen ist eine Folge; so entsteht die Zeit: die Synthese des Gleichartigen als Folge ist die Zeit. Das ursprüngliche Vorstellen ist demnach Raum und Zeit; nicht etwa eine Vorstellung, deren Objecte Raum und Zeit sind.

7. Die Kategorien.

Soll das ursprüngliche Vorstellen ein Product haben, so muß es bestimmt, d. h. die Zeit muß fixirt oder festgemacht wer-

*) Ebendas. II Abschn. §. 3. S. 141. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. I Abschn. §. 10.

den. Diese Fixirung giebt einen in bestimmter Zeit zusammengesetzten d. h. einen begrenzten Raum oder eine Figur (Gestalt). Diese Fixirung, welche das Vorstellen fest macht und zur Anerkennung bringt, nennt Beck die ursprüngliche Anerkennung. Dieses Festmachen ist ein Objectivmachen. Das Vorstellen wird zur Vorstellung, zu einer bestimmten Vorstellung, zur Vorstellung von diesem Gegenstande, von dieser bestimmten Figur. So entsteht das Object; so entsteht der ursprüngliche Begriff von einem Gegenstande. „Die ursprüngliche Synthesis in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung erzeugt demnach die ursprünglich-synthetische objective Einheit des Bewußtseins, das ist: den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande *)."

Das ursprüngliche Vorstellen ist zweitens eine Synthesis des Gleichartigen, die vom Ganzen zu den Theilen fortgeht. In der ersten Synthesis (Größe) gingen die Theile dem Ganzen voraus; hier ist es umgekehrt. Diese Synthesis ist nicht (extensive) Größe, sondern Realität (Sachheit); sie erzeugt als Uebergang von einem zum andern ebenfalls Zeit; die Bestimmung (Fixirung) der Zeit in dieser Synthesis giebt die bestimmte Realität, die intensive Größe oder den Grad. Realität ist zunächst nicht Begriff von etwas, sondern eine ursprüngliche Vorstellungsart. „Ich synthesire darin meine Empfindung." „Diese Synthesis heißt eine empirische, und die Kritik nennt sie auch eine empirische Anschauung. Wir glauben ihren Sinn entsprechender zu deuten, wenn wir sie ein empirisches Anschauen nennen, weil sie nichts anderes als eine der ursprünglichen Vorstellungsarten ist **)."

---

*) Einzig möglicher Standpunkt. II Abschn. §. 3. S. 144.

**) Ebendas. II Abschn. §. 3. S. 145 flgd. Vgl. Grundriß der krit. Philos. I Abschn. §. 11.

So sind auch die Kategorien der Relation (Substantialität, Causalität, Wechselwirkung) nicht Begriffe oder Vorstellungen von Dingen, sondern ursprüngliche Vorstellungsarten, durch welche überhaupt erst ein bestimmtes Object zu Stande kommt oder, was dasselbe heißt, die bloß subjective Wahrnehmung in objective Erfahrung verwandelt wird. Daß etwas vergeht, wird erst dadurch vorstellbar, daß ein Beharrliches gesetzt wird, in Rücksicht worauf der Wechsel stattfindet. Nur so wird die Zeit selbst vorstellbar. Diese Setzung geschieht durch eine ursprüngliche Vorstellungsart: die Kategorie der Substanz. Wir können den Wechsel, also die Zeit selbst, nicht vorstellen, ohne ihn an ein Beharrliches zu knüpfen. Erst die Kategorie der Substanz macht die Zeit als solche vorstellbar. Daß etwas folgt (nicht bloß in unserer Wahrnehmung, sondern in der Erscheinung selbst), wird erst dadurch vorstellbar, daß ein Anderes als nothwendig vorhergehend gesetzt wird, also durch die Setzung der nothwendigen Folge oder der Causalität. Ohne Causalität kann die Zeitstellung oder der Zeitpunkt einer Erscheinung nicht objectiv bestimmt werden. Daß Verschiedenes in derselben Zeit oder zugleich stattfindet, wird erst vorstellbar durch die Kategorie der Wechselwirkung, die also das objective Zeitverhältniß erst macht und darum ursprüngliche Vorstellungsart ist.

Dasselbe gilt von den Kategorien der Modalität. Ob eine Vorstellung möglich, wirklich oder nothwendig ist, kann nicht aus ihren Merkmalen, sondern nur aus den Bedingungen des ursprünglichen Vorstellens entschieden werden, auf welche die Vorstellung zurückgeführt wird*).

---

*) Einzig möglicher Standpunkt u. s. f. II Abschn. §. 3. S. 150 —167. Vgl. Grundriß der kritischen Philosophie. §. 12—13.

Diese Andeutungen genügen, um darzuthun, wie Beck in seiner Deduction der Kategorien vollkommen übereinstimmt mit der kantischen Lehre der Grundsätze des reinen Verstandes. So hatte Kant in den Axiomen der reinen Anschauung die extensive Größe, in den Anticipationen der Wahrnehmung die intensive Größe (Realität), in den Analogien der Erfahrung die Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, in den Postulaten des empirischen Denkens die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Erscheinungen bewiesen: nicht als Merkmale der Erscheinungen, sondern als deren nothwendige Bedingungen, also nicht als Begriffe oder Vorstellungen, sondern als ursprüngliche Vorstellungsarten.

V.

Beurtheilung des beck'schen Standpunkts.

1. Die Summe der Lehre.

Betrachten wir Raum und Zeit als ursprünglich gegebene Anschauungen und die Kategorien als ursprünglich gegebene Begriffe, so entsteht die Frage nach dem Object dieser Anschauungen und Begriffe, nach der Beziehung dieser Vorstellungen auf ihren Gegenstand, nach dem Bande beider, d. h. es entsteht jene nicht bloß unbeantwortbare, sondern völlig unverständliche, verworrene und alles verwirrende Frage, die jede Erklärung der Erkenntniß, jede Einsicht in die kantische Kritik unmöglich macht.

Raum und Zeit sind nicht ursprünglich gegebene Anschauungen, sondern das ursprüngliche Anschauen selbst. Die Kategorien sind nicht ursprünglich gegebene Begriffe, sondern die ursprünglichen Verstandesfunctionen selbst. Raum, Zeit und Kategorien sind die Arten des ursprünglichen Vorstellens. Man

kann diese Vorstellungsarten nicht weiter begründen und ableiten, denn sie sind ursprünglich. So ist die Einrichtung unseres Bewußtseins, unseres Verstandes. Man kann diesen ursprünglichen Verstandesgebrauch nur zergliedern und dadurch verstehen. Versteht man ihn richtig, so kann man alles verständlich machen. Ohne diese Einsicht ist nichts verständlich.

Hier haben wir den Hauptpunkt der beck'schen Lehre deutlich vor uns. Diese Einsicht ist es, die er den einzig möglichen Standpunkt nennt, um Kant zu verstehen, die Erkenntniß zu erkären, die Entstehung des Objects begreiflich zu machen. Darin lag der Schwerpunkt seiner Aufgabe. Er wollte zeigen, daß die kantische Kritik auch in der That keine andere Aufgabe haben könne und habe als diese.

2. Der Mangel. Beck und Maimon.

Aber in einem Punkte hat Beck seine Aufgabe nicht gelöst. In dem Object bleibt etwas zurück, dessen Entstehung er uns nicht erklärt hat. Was ist das Reale? „Realität," antwortet Beck, „ist kein Begriff, sondern eine ursprüngliche Vorstellungsart. Ich synthesire darin meine Empfindung." Aber woher die Empfindung? Die Synthese geht hier vom Ganzen zum Theil und erzeugt dadurch die intensive Größe oder den Grad. Das Ganze ist also in diesem Falle nicht erzeugt, sondern gegeben. Es ist die einfache, elementare Empfindung in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit. Gewiß entsteht sie in uns. Aber durch keine ursprüngliche Zusammensetzung und Anerkennung, die wir uns verständlich machen können. Beck möge uns gezeigt haben, wie wir aus der Empfindung das Object entstehen lassen; aber wie die Empfindung selbst entsteht, hat er nicht gezeigt. In diesem Punkte ist Maimon nicht überwunden. Wir stehen,

was die Thatsache der Empfindung betrifft, der Frage gegenüber, die Maimon für unauflöslich und darum für das hartnäckige Motiv des Skepticismus erklärt hatte: „quid facti?“ Diese skeptische Frage war, um mit Maimon zu reden, der Schlangenstich in die Ferse des kritischen Philosophen. Und hier hat auch Beck die verwundbare Stelle.

Elftes Capitel.

Die kantische Lehre als transscendentaler Idealismus. Der Idealismus als Nihilismus. Der realistische Gegensatz:

Friedrich Heinrich Jacobi.

I.

Das Ergebniß der bisherigen Entwicklung.

Wir fassen den Stand des philosophischen Problems genau ins Auge und ziehen die Summe der ganzen bisherigen Entwicklung von Reinhold durch Aenesidemus und Maimon bis Beck.

1. Um die kritische Philosophie fest zu begründen und vollkommen einleuchtend zu machen, ist ihre Deduction aus einem Princip nöthig. Die Aufgabe ist Einheit des Grundsatzes; die Lösung die Elementarphilosophie Reinhold's.

2. Wenn sich die kritische Philosophie auf den Begriff des Dinges an sich stützt als einer von dem Bewußtsein unabhängigen Realität, so ist sie von allen Seiten dem Einbruch des Skepticismus preisgegeben. Reinhold erklärt in seiner Elementarphilosophie das Dasein der Dinge an sich so unzweideutig und verknüpft diese dogmatische und realistische Vorstellungsweise mit der kritischen so handgreiflich, daß er den Skepticismus gegen sich und Kant

hervorruft. Dieser Skepticismus erhebt sich in Aenesidemus und trifft die kantisch-reinhold'sche Lehre.

3. Will sich die kritische Philosophie erhalten, so muß sie den Rest dogmatischer und realistischer Vorstellungsweise völlig ausschließen, auch den Schein derselben abthun, den Begriff eines Dinges an sich in seiner realen Geltung für nichtig und damit sich selbst für reinen Idealismus erklären. Entweder die Unmöglichkeit des Dinges an sich oder die Unmöglichkeit der kritischen Philosophie! Diese muß entweder ganz skeptisch oder ganz idealistisch werden. So steht die Sache in Folge der skeptischen Einwürfe.

Der Begriff eines Dinges an sich ist unmöglich. Er ist unmöglich als Gegenstand außer dem Bewußtsein. Diese Unmöglichkeit zeigt Maimon. Aber er läßt zugleich in dem Bewußtsein etwas gegeben sein (die Empfindung), dessen Ursache unbekannt und unerkennbar ist. So wird er den Skepticismus zur Hälfte los und behält ihn zur Hälfte. Er behauptet die Einheit des Princips und den Charakter des Idealismus.

4. Der Begriff eines (von der Vorstellung unabhängigen und außer ihr gegebenen) Dinges an sich ist überhaupt unmöglich, sowohl außer uns als in uns. Das Erkenntnißobject ist durchgängig ein Product unseres ursprünglichen Vorstellens. Die Einsicht in die ursprünglichen Vorstellungsarten ist zugleich die Einsicht in die Entstehung des Objects. Diese Einsicht ist die Aufgabe der Kritik und dieser Standpunkt der einzig mögliche, um Kant richtig zu würdigen. Die kantische Lehre ist reiner Idealismus und kann nur als solcher verstanden werden. Der Skepticismus trifft Reinhold, nicht Kant. Das ist der Standpunkt, den Beck sowohl zur Beurtheilung der kantischen Kritik als zur Auflösung des kritischen Problems einnimmt.

5. Das Ergebniß dieser ganzen Entwicklung in Rücksicht auf die kantische Philosophie ist die Einsicht, daß dieselbe reiner und vollständiger Idealismus sei; daß sie als solcher entweder bejaht und fortgebildet oder verneint und widerlegt werden müsse. Ihr entschiedenes Gegentheil ist der Standpunkt des Realismus. Wenn der kritische Idealismus das Ding an sich in seiner wirklichen Geltung verneint oder verneinen muß, so wird der entgegengesetzte Realismus dieses Sein an sich bejahen, aber nicht als Object der Erkenntniß, sondern des Glaubens, nicht eines dogmatischen, sondern des natürlichen, unmittelbaren, nothwendigen Glaubens, der eines ist mit dem Gefühle. Diesen Standpunkt setzt Jacobi der kantischen Kritik entgegen, die er in ihrem Charakter als Idealismus zuerst bestimmt und deutlich erkannt hat. Denn die Einsicht, daß die kantische Philosophie reiner Idealismus sei, brauchte ebensowenig auf Beck zu warten, als Maimon auf Aenesidemus.

II.

Jacobi's Standpunkt und Beurtheilungsart.

Jacobi begegnet uns hier zum zweitenmale. Wir haben ihn in seinem Zusammenhange mit Herder und Hamann in jener Reihe der Glaubens- und Gefühlsphilosophen kennen gelernt, welche die letzte Hand an die Auflösung der dogmatischen Metaphysik legten, und wir haben dort nachgewiesen, wie die Wurzeln seines Standpunktes in der leibnizischen Lehre enthalten sind*). Diese unsere Auffassung findet ihre Bestätigung in Jacobi selbst, der in einer seiner Hauptschriften, dem „Gespräch über Idealismus und Realismus", wo er seine Lehre positiv entwickelt, ganz in

*) Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. II Band (2. vermehrte Aufl.) Drittes Buch. Cap. VIII. S. 843—866.

die Grundanschauungen der Monadologie eingeht und sich mit denselben ausdrücklich einverstanden erklärt.

Wir haben nicht die Absicht, Jacobi's Lehre zum zweitenmal auseinanderzusetzen; wir werden hier hauptsächlich seinen Gegensatz zu Kant und an diesem Gegensatz die uns wichtigste und lehrreichste Seite hervorheben, nämlich Jacobi's Auffassung und Beurtheilung der kritischen Philosophie. Ueberhaupt liegt Jacobi's größte Stärke in der Negative; sein Standpunkt leuchtet am hellsten in der Entgegensetzung und Verneinung; er hat das Bedürfniß und die Kraft, die ihm entgegengesetzte Denkweise bis auf den Grund zu durchschauen und sich dabei durch nichts, durch keinen noch so entgegenkommenden Schein der Uebereinstimmung täuschen zu lassen. Daher sein durchdringender Scharfblick in der Beurtheilung sowohl der dogmatischen als der kritischen Philosophie, sowohl der spinozistischen als der kantischen Lehre. Er spürt die verborgensten Gegensätze heraus und bringt sie ans Licht. Er hat von dem Geiste, in welchem ein philosophisches System erzeugt ist, die richtige Fühlung und besitzt daher die seltene und zur fruchtbaren Beurtheilung philosophischer Vorstellungsweisen nothwendige Gabe, sie im Großen und Ganzen zu erfassen. Und je entgegengesetzter ihm ein System ist, um so mehr ist in der Beurtheilung desselben Jacobi's Scharfsinn und Spürungskraft in ihrem Element, um so unbefangener und vorurtheilsfreier bewegt sich seine Kritik.

Seine aus innerstem Geistesbedürfniß geschöpfte Aufgabe ist auf *einen* Punkt gerichtet: auf die Erfassung des an sich und in sich Wahren, des ursprünglichen, unbedingten, darum von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins. Eine Philosophie, die ihrer ganzen Verfassung nach unvermögend ist, das Ursprüngliche zu ergreifen, läuft ihm in ihrer Grundrichtung zuwider.

Eben so eine Philosophie, für welche das Erkenntnißobject zusammenfällt mit unserer Vorstellung und ohne Rest in dieselbe aufgeht.

1. Gegensatz zum Dogmatismus.

Der dogmatische Realismus nimmt das demonstrative Denken zu seiner Richtschnur, die mathematische Methode zu seinem Vorbild; er will nur soviel erkannt haben, als er begriffen, bewiesen, begründet, abgeleitet hat. Das Erkannte ist hier allemal ein Bewiesenes, Abgeleitetes, also niemals ein Ursprüngliches. Und da auf diesem Standpunkte das Unerkennbare gleich dem Irrationalen, gleich dem Unmöglichen ist, so muß hier folgerichtigerweise das ursprüngliche Wesen und das ursprüngliche Handeln verneint werden. Das ursprüngliche Wesen ist Gott; das ursprüngliche Handeln ist Freiheit. Die Verneinung des ersten giebt den Atheismus; die des zweiten den Fatalismus. Daher muß der systematische Rationalismus der dogmatischen Metaphysik nothwendig atheistisch und fatalistisch ausfallen. Der reinste und folgerichtigste Ausdruck dieser Denkweise war Spinoza. Hier haben wir Jacobi's Standpunkt im Gegensatz zur Lehre Spinoza's, die er als das reine Causalitätssystem, welches sie ist, richtig und zwar zuerst richtig erkannt hat.

2. Gegensatz zum Kriticismus. Schriften.

Die kritische Philosophie erklärt das Erkenntnißobject aus den Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen; daher kann sie nichts Objectives an sich, kein wirkliches Dasein außerhalb dieser Bedingungen und unabhängig von unserer Vorstellung einräumen; vielmehr muß sie das Object vollständig in Vorstellung auflösen und daher in ihrer eigenen Denkweise durchaus idealistisch ausfal-

len. Hier nimmt Jacobi seinen Standpunkt gegenüber der kantischen Lehre. Um diesen Standpunkt genau einzusehen, sind unter den Schriften Jacobi's besonders folgende wichtig: 1) „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus", ein Gespräch, das zwei Jahre nach den Briefen über die Lehre Spinoza's erscheint (1787), 2) eine darauf bezügliche Beilage „über den transscendentalen Idealismus", 3) die Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften, die in der Gesammtausgabe der Werke zugleich die Vorrede zu jenem erstgenannten Gespräch bildet*), 4) der Brief an Fichte (1799) mit dem Vorbericht in der Gesammtausgabe**), 5) „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben"***).

III.

Beurtheilung der kantischen Lehre.

1. Die erste Ausgabe der Vernunftkritik.

Bevor man für oder wider die kantische Philosophie Partei ergreift, muß man wissen, was sie ist und vermöge ihrer ganzen Richtung nothwendig ist. Sie kann das Erkenntnißobject nur als Erscheinung, diese nur als Vorstellung betrachten und das von der Vorstellung unabhängige Ding an sich als Gegenstand nur verneinen. In diesem Sinn ist sie völliger Idealismus. Nur so

---

*) Friedr. H. Jacobi's Werke. II Band. 1815.

**) Friedr. H. Jacobi's Werke. III Band. 1816.

***) Zuerst erschienen in Reinhold's Beiträgen zur leichteren Uebersicht u. s. f. (Drittes Heft. 1801.) Der Entwurf dieser Schrift ist einige Jahre früher; der letzte Theil der Ausführung ist von Köppen. Werke. III Band.

kann die kritische Philosophie richtig verstanden werden. So versteht sie sich selbst. Wenn die Kritik der reinen Vernunft in ihrer zweiten Ausgabe eine „Widerlegung des Idealismus" bringt, so muß man sich dadurch nicht irre machen lassen. Ihre erste Ausgabe ist ihre ächte Gestalt, nach der allein sie richtig gefaßt und beurtheilt werden kann.

So unterscheidet Jacobi's Scharfblick weit früher als Schopenhauer, der sich dieser Einsicht rühmt, die erste Ausgabe der Kritik von den folgenden. Seine Abhandlung über den transscendentalen Idealismus erscheint einige Monate vor der zweiten Ausgabe der kantischen Kritik und ist also ganz unter dem Eindruck der ersten geschrieben. In einer späteren (diesem Aufsatz beigegebenen) „Vorbemerkung" macht Jacobi ausdrücklich auf jenen bedeutsamen Unterschied der Ausgaben aufmerksam. Er sagt: „in der Vorrede zu der zweiten Ausgabe unterrichtet Kant seine Leser von den Verbesserungen in der Darstellung, die er in der neuen Ausgabe versucht habe, nicht verschweigend, daß mit dieser Verbesserung auch einiger Verlust für den Leser verbunden sei, indem, um einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen, manches hätte weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen. Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend und wünsche sehr durch dieses mein Urtheil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte Ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe der Kritik mit der verbesserten zweiten zu bewegen. Die folgenden Ausgaben sind der zweiten von Zeit zu Zeit bloß nachgedruckt. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sorge man doch wenigstens in öffentlichen und auch größeren privaten Büchersammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare zuletzt nicht ganz verschwinden. Ueberhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vortheil es gewährt, die Systeme

großer Denker in den frühesten Darstellungen derselben zu studiren*)."

2. Der Charakter des transscendentalen Idealismus.

Man braucht in der ersten Ausgabe der Kritik nur die Lehre von Raum und Zeit, die Widerlegung der rationalen Psychologie, namentlich den vierten Paralogismus aufmerksam zu lesen, um einzusehen, daß die kantische Philosophie nichts anderes ist und sein will als reiner Idealismus. Raum und Zeit sind bloße Vorstellungen, also sind auch die Gegenstände in Raum und Zeit bloße Vorstellungen. Die äußeren Anschauungen beziehen sich auf äußere Gegenstände d. h. auf Gegenstände im Raum, der Raum aber ist in uns, also können auch die äußeren Gegenstände nichts außer uns sein. Das beharrliche Object der äußeren Anschauung ist die Materie; sie ist nach Kant's ausdrücklicher Erklärung bloße Erscheinung; sie ist nichts außer uns; unabhängig von unserer Sinnlichkeit ist sie gleich nichts. Dasselbe gilt von allen empirischen Gegenständen. Was der Realist als ein wirkliches Object nimmt, erscheint unter dem kritischen Standpunkte als bloße Vorstellung, und eben diese ihr eigenthümliche und nothwendige Betrachtungsweise macht den idealistischen Grundcharakter der Kritik.

Das geringste Mißverständniß in diesem Punkte verdirbt die ganze Einsicht. Man hat den Geist der kantischen Lehre völlig verfehlt, sobald man annimmt, daß Gegenstände unabhängig von uns (Dinge außer uns) existiren, die in uns den Stoff der Erfahrung erzeugen; sobald man die Dinge an sich für Gegenstände ansieht, die Eindrücke auf unsere Sinne machen und da-

*) Werke. II Bd. S. 291 flgd. Vgl. damit meine Geschichte der neueren Philosophie. III Bd. Vorrede. S. XIV flgd.

durch Empfindungen in uns erregen. In unserer ganzen Erkenntniß ist nichts Objectives in dem Sinne, in welchem der Realist das Objective versteht, als ein von uns unabhängiges Dasein an sich. Alle Dinge im Raume sind bloß in uns, alle Veränderungen in der Zeit sind bloße Vorstellungsarten, alle Grundsätze des Verstandes sind bloß subjective Bedingungen. Die Kritik verneint durchgängig die (dogmatisch) realistische Vorstellungsweise und setzt an deren Stelle die (transscendental) idealistische.

3. Universalidealismus. Nihilismus.

Descartes hatte bewiesen, daß unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen, unsere ganze innere subjective Welt, wir selbst nur sind unter der Bedingung des Denkens. Es war der Standpunkt des subjectiven Idealismus, der sich auf den Satz „cogito ergo sum" gründete. Kant geht weiter. Er beweist, daß auch die Objecte, die äußeren Gegenstände, die Materie, die Sinnenwelt nur ist unter der Bedingung des Ich. Er fügt zu dem subjectiven Idealismus den objectiven, zu dem Satze „cogito ergo sum" den Satz „cogito ergo es". Sein Standpunkt ist „Universalidealismus"*).

Dieser Standpunkt führt nothwendig zu dem Ergebniß: das Ich ist alles; außer ihm ist nichts. Auf der einen Seite haben wir den bodenlosen Abgrund des Subjects, in den alles versinkt; auf der anderen Seite bleibt — nichts. So ist dieser Universalidealismus von der einen Seite ein „System der absoluten Subjectivität", von der anderen „Nihilismus"**). Es ist „der kräftigste Idealismus", denn er läßt das reale Object

*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. II Bd. S. 41.

**) Ebendas. S. 19. S. 36, 44. S. 105, 108. Bd. III. S. 44.

ohne Rest in die Vorstellung aufgehen. Es ist „speculativer Egoismus", denn er läßt nichts außer dem Ich übrig.

4. Widerspruch in der kantischen Lehre.

Es leuchtet ein, was die Kritik ist und folgerichtigerweise sein muß. Aber es fragt sich, ob diese Lehre ebenso widerspruchslos feststeht, als ihr Charakter sich folgerichtig entwickelt?

Wenn es Dinge an sich im realistischen Sinne nicht giebt, so ist außer uns nichts Reales, so kann in uns kein Vermögen sein, welches bestimmt ist, das Reale außer uns zu empfangen, in uns aufzunehmen, die Vorstellung desselben zu vermitteln; so hat die Sinnlichkeit, die ein solches Medium sein soll, gar keine Bedeutung; es ist nicht zu begreifen, wie die kantische Kritik ein solches Vermögen einführen und gelten lassen kann, das nur unter einer Bedingung besteht, welche die Kritik selbst aufhebt und aufheben muß.

Hier ist der Stein des Anstoßes, die Hauptschwierigkeit, der Widerspruch in der kantischen Lehre. Es giebt eine Voraussetzung, ohne welche man in die Kritik nicht hineinkommen kann; mit welcher es unmöglich ist, in ihr zu bleiben. Diese Voraussetzung betrifft das Dasein der Dinge außer uns als Ursachen unserer Eindrücke, unserer Empfindungen, die Dinge an sich als Gegenstände im Sinne des Realisten. „Ich muß gestehen," sagt Jacobi, „daß dieser Anstand mich auch bei dem Studium der kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hinter einander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorn anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen und mit jener Voraussetzung darin nicht

bleiben konnte. Mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben, ist platterdings unmöglich *)."

IV.

Jacobi's Gegensatz zu Kant.

1. Standpunkt der absoluten Objectivität. Glaube. Gefühl.

Jacobi. Hume.

Die Verneinung der Dinge an sich als realer Gegenstände ist unmöglich. Unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie ist diese Verneinung nothwendig. Die Bejahung des realen Daseins der Dinge an sich ist daher der völlige Gegensatz und die völlige Aufhebung des transscendentalen Idealismus. Das ist der Gegensatz zwischen Jacobi und Kant, der von Jacobi deutlich erkannte Gegensatz. Er bejaht was Kant verneint und vermöge seines ganzen Standpunktes verneinen muß. Er stellt dem System der absoluten Subjectivität den Standpunkt der „absoluten Objectivität" entgegen **).

Daß Dinge an sich in Wirklichkeit außer uns existiren, ist eine unmittelbare, ursprüngliche Gewißheit. Diese von keinem Beweise abhängige, durch keinen Beweis mögliche Gewißheit ist Glaube. So bald man diesen Standpunkt nicht nimmt, ist man an den Idealismus und Nihilismus verloren. Um diesen Standpunkt zu behaupten und das Wort Glaube in diesem Sinne anzuwenden, braucht man kein Mystiker, kein Pietist, kein Auto-

*) Werke. II Bd. Ueber den transscendentalen Idealismus. S. 304. Vgl. ebendaselbst besonders S. 307—310. Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. S. 35—41.

**) Ebendaselbst. W. II Bd. S. 29—37. Bes. S. 36.

ritätsgläubiger, nichts von allem zu sein, was aus dem jacobi'schen Glaubensstandpunkte unverständige Gegner machen wollen. Es handelt sich um eine Gewißheit, die auch Hume nicht anders zu bezeichnen wußte als mit dem Wort „Glaube". „Da wir keine Thatsache," sagt Hume in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand, „dergestalt auffassen, daß der Begriff ihres Gegentheils unmöglich wäre, so würde zwischen einer Vorstellung, die wir als das Wirkliche bezeichnend annehmen, und einer anderen, die wir als solche verwerfen, kein Unterschied vorhanden sein, würde nicht dieser Unterschied mittelst eines gewissen Gefühls gegeben." „Das wahre und einzige Wort für dieses Gefühl ist Glaube, ein Ausdruck, den jedermann im gemeinen Leben versteht. Und die Philosophie kann nicht mehr herausbringen, sondern muß dabei stehen bleiben, daß Glaube etwas von der Seele Gefühltes sei, welches die Bejahungen des Wirklichen und seine Vorstellung von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet*)."

2. Naturglaube und Offenbarung.

Der ontologische Beweis.

Nun giebt es einen Weg, auf welchem dieser Glaube, diese Gewißheit äußerer Gegenstände als eines von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins der Dinge niemals in uns erweckt werden kann: durch kein Medium, wodurch wir Eindrücke oder Bilder jener Dinge in uns aufnehmen; also durch kein vermittelndes Vermögen unserer Vernunft, wie Sinnlichkeit, Einbildung u. s. f. Auf diesem Wege erreichen wir immer nur die Gewißheit, daß wir diesen Eindruck, diese Vorstellung, dieses Bild

*) Werke. II Bd. David Hume über den Glauben u. s. f. S. 160 —163.

haben, nicht aber, daß in Wahrheit unabhängig von unserer Vorstellung die Dinge an sich existiren. Wir kommen auf solche Weise nie aus dem Netz des Idealismus heraus, mit dem uns der Skepticismus fängt.

Jener Glaube an das Dasein der Dinge selbst ist daher nur möglich durch deren unmittelbare Offenbarung. Alles Unmittelbare ist nicht weiter abzuleiten, zu erklären, zu vermitteln, also unbegreiflich und in sofern wahrhaft wunderbar. In der That gründet sich auf eine solche wahrhaft wunderbare Offenbarung unser Glaube an das wirkliche Dasein der Dinge: dieser ganz natürliche und gewöhnliche Glaube, der uns auf Schritt und Tritt begleitet, ohne welchen, wie sich Jacobi ausdrückt, „wir weder zu Tisch noch zu Bett kommen."

Aus unseren Eindrücken, Vorstellungen, Begriffen können wir das Dasein der Dinge niemals beweisen, niemals desselben gewiß werden. Es ist unmöglich, aus dem Begriff Gottes das Dasein Gottes zu folgern. Der Glaube, es sei möglich, ist die Selbsttäuschung des ontologischen Beweises, der dogmatischen Metaphysik, des gesammten Rationalismus. Spinoza hat das Geheimniß dieses Beweises und damit aller rationellen Erkenntniß verrathen, als er das (ontologisch bewiesene) Dasein Gottes gleichsetzte der Natur, dem Naturmechanismus, dem Causalzusammenhang der Dinge. Nicht weil wir das Dasein Gottes denken, darum sind wir desselben gewiß; sondern weil Gott ist, darum sind wir seines Daseins gewiß. Wenn er nicht wäre, so könnten wir weder ihn noch überhaupt etwas denken. Diese Wendung oder vielmehr Umkehrung des ontologischen Beweises hatte Kant in seiner Schrift „vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes" versucht*). Daher

*) Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. III Bd. Erstes Buch. S. 178—186.

fühlte sich Jacobi von dieser kantischen Schrift so wunderbar angezogen, daß er, wie er erzählt, vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte, ähnlich wie Malebranche, als ihm Descartes' Abhandlung vom Menschen in die Hände gefallen war*).

3. Wirklichkeit und Vorstellung. Differenz beider.

Vom Standpunkt unserer Erkenntnißvermögen aus können wir das wirkliche Dasein nie erfassen, niemals des Wirklichen selbst gewiß werden. Hier geschieht alle Wahrnehmung durch Erkenntnißformen und Erkenntnißmittel. Was wir durch diese ergreifen, ist niemals der Gegenstand selbst, sondern immer nur unsere Vorstellung. Die Erkenntniß des Wirklichen außer uns kann daher unmöglich von uns hervorgebracht werden: sie muß uns gegeben werden geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst, so daß kein anderes Erkenntnißmittel dazwischentritt. Das wirkliche Dasein, das Reale als solches, können wir nur erfassen durch unmittelbare Wahrnehmung.

Es läßt sich einleuchtend zeigen, daß in der bloßen Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objectivität als solche niemals dargestellt werden kann. Denn alle Vorstellungen der Gegenstände außer uns sind nichts anderes als Copien, deren Originale die unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge sind, also sie sind „bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen". Wir müssen daher auch diese Vorstellungen von den Originalen unterscheiden können. Das ist nur möglich durch Vergleichung. Nun sind die Originale die unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge. Also muß in dieser Wahrnehmung etwas sein, das in der bloßen Vorstellung *nicht* ist. Dieses Etwas ist eben

*) Jacobi's Werke. II Band. David Hume über den Glauben u. s. f. S. 189—191.

das Wirkliche. Also ist das Wirkliche gerade dasjenige, das in der bloßen Vorstellung nicht ist und nie sein kann*).

4. Der träumende Idealismus.

Gehen wir nicht von der Wirklichkeit selbst, sondern von unserer Vorstellung aus, so ist es unmöglich, in die Wirklichkeit zu kommen. Wir haben uns den Weg versperrt. Wir sind eingesponnen in das Netz unserer Erkenntnißformen, unserer Begriffe, die sich auf die Anschauungen beziehen, welche selbst wieder unter den Formen unserer Sinnlichkeit stehen und in Rücksicht auf Form und Inhalt (Empfindung) durch und durch subjectiv sind. „Ich weiß nicht," läßt Jacobi in jenem Gespräch über Idealismus und Realismus seinen Mitunterredner sagen, „was ich an einer solchen Sinnlichkeit und an einem solchen Verstand habe, als daß ich damit lebe, aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und außer mir ist im eigentlichen Verstande nichts. Und Ich, mein Alles, bin dann am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von etwas, die Form einer Form, gerade so ein Gespenst, wie die anderen Erscheinungen, die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Gesetze**)."

Wenn unsere Objecte nicht die wirklichen Dinge selbst sind, sondern unsere Vorstellungen und die Vorstellungen dieser Vorstellungen, so sind wir in dieser Vorstellungswelt gefangen, und je mehr wir in diese subjective Welt versinken, um so mehr verlieren wir die wirkliche aus den Augen. Wir sind nicht mehr im Zustande des Wachens, sondern des Träumens. Wir machen uns und unsere Wahrnehmung nicht mehr abhängig von den wirk-

*) Werke. II Bd. David Hume u. s. f. S. 230—232.

**) Ebendaselbst. S. 216 flgd.

lichen Dingen und ihrer Offenbarung, sondern meinen, daß die wirklichen Dinge von uns und unseren Vorstellungen abhängen: so befinden wir uns in einer Art Wahnsinn, ähnlich wie der Somnambulist, der auf der Spitze eines Thurmes steht und sich einbildet, daß von ihm der Thurm und vom Thurme die Erde abhänge, während in Wahrheit der Thurm von der Erde und er vom Thurme getragen wird*).

Nun nimmt die kritische Philosophie ihren Standpunkt so, daß sie unsere subjectiven Erkenntnißvermögen und Erkenntnißmittel als die Bedingungen der Objecte betrachtet, also kein anderes Object kennt, als bloße Vorstellungen d. h. solche, in denen das Wirkliche nicht erscheint noch je erscheinen kann. So spinnt sie sich hinein in jenes Netz des Idealismus und geräth in jenen träumenden, dem Somnambulismus vergleichbaren Zustand. Die wirklichen Objecte sind ihr unfaßbar. Was sie Objecte nennt, die Erscheinungen, sind nichts Wirkliches und Wesenhaftes, sondern „Gespenster durch und durch"**).

V.

Das kantische und jacobi'sche Glaubensprincip.

1. Berührungspunkt.

An einer Stelle findet Jacobi eine Berührung mit der kantischen Lehre. Die kantische Kritik hat bewiesen, daß es keine Verstandeserkenntniß der Dinge an sich, keine Metaphysik des Uebersinnlichen giebt; daß der gesammte Rationalismus der dogmatischen Philosophie leer und unächt ist. Diese Wendung hat Jacobi's ganzen Beifall. Er rühmt diese Zerstörung des unäch-

*) Ebendaselbst. S. 236.

**) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. II Bd. S. 36.

ten Rationalismus als „ächten Rationalismus", als „Kant's große und unsterbliche That". Wie Jacobi, bejaht auch Kant die Realität der Dinge an sich; wie Jacobi, bejaht auch Kant diese Realität nicht als Object der Verstandeserkenntniß, sondern des Glaubens; diesen Glauben erhebt auch Kant über alles Wissen und giebt der praktischen Vernunft, welche den Glauben begründet, das Primat über die theoretische*).

2. Naturglaube und Vernunftglaube.

Indessen ist auch in diesem Punkte der Gegensatz beider größer als die Verwandtschaft. In der That sind Jacobi's Naturglaube und Kant's Vernunftglaube grundverschiedener Art. Etwas ganz anderes versteht Jacobi unter Vernunft, etwas ganz anderes Kant. Sowohl in Rücksicht des Glaubens als in Rücksicht der Vernunft sind die Standpunkte beider einander entgegengesetzt.

Jacobi's Glaube ist eine (durch die Offenbarung des Wirklichen selbst unmittelbar in uns erweckte) theoretische Gewißheit des Daseins der Dinge an sich. Kant's Glaube ist eine in den Bedingungen unserer subjectiven Natur allein gegründete, lediglich praktische Gewißheit. Nach Jacobi ist unsere Vernunft die unmittelbare Wahrnehmung (das Vernehmen) des Uebersinnlichen als eines wirklichen Objects. Gerade in dieses Vernunftvermögen setzt Jacobi den ganzen Wesensunterschied zwischen Mensch und Thier, während der Unterschied des thierischen und menschlichen Verstandes nur relativ und graduell ist. Nach Kant dagegen giebt es überhaupt in der menschlichen Vernunft kein unmittelbares Wahrnehmungsvermögen des Uebersinnlichen; nach ihm

*) Ebendaselbst. S. 33.

ist die Vernunft im Sinne Jacobi's unmöglich. Daher findet Jacobi auch in der kantischen Glaubenstheorie denselben Idealismus und Subjectivismus.

3. Der kantische Widerstreit zwischen Vernunft und Verstand.

Das praktische Glaubensvermögen der Vernunft gründet sich bei Kant auf deren theoretisches Unvermögen. Erst vernichtet Kant der sinnlichen Erkenntniß zu Liebe die Erkenntniß des Uebersinnlichen, dann erhebt er der Gewißheit des Uebersinnlichen zu Liebe den Glauben über das Wissen. Nennen wir die Gewißheit des Uebersinnlichen Metaphysik, so „untergräbt der Kriticismus zuerst der Wissenschaft zu Liebe theoretisch die Metaphysik und dann — weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität — wieder der Metaphysik zu Liebe praktisch die Wissenschaft*)."

Das Wissen, über welches Kant den Glauben erhebt, ist selbst kein wirkliches Wissen, sondern eine solche Erkenntniß, in welcher die Kritik alle Bedingungen aufgehoben hat, die allein der Erkenntniß den Charakter der Wahrheit und Objectivität geben. Was also gilt eine solche Erhebung des Glaubens? Wissen und Glauben sind bei Kant in der That in einem durchgängigen Widerstreit und nur in einer scheinbaren Versöhnung. Die Wissenschaft verneint, was der Glaube bejaht: die Realität des Uebersinnlichen. Dieser Widerstreit wird dadurch nicht aufgelöst, daß ihm mit dem sogenannten Primat der praktischen Vernunft ein Ende gemacht wird. Erst thut die Kritik alles Mögliche, um den Verstand in Rücksicht auf die Erkenntniß des Uebersinnli-

---

*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. II Bd. S. 44.

chen vor der Vernunft als einer Betrügerin zu warnen; dann, nachdem sie die Vernunft verdächtig gemacht und als ohnmächtig hingestellt hat, fordert sie vom Verstande die Unterordnung unter den Glauben dieser Vernunft! Und so ist dieser auf das theoretische Unvermögen der Vernunft begründete Glaube schon durch diesen seinen Grund entwerthet. Nachdem die Vernunft genöthigt worden ist, auf dem theoretischen Felde die Waffen zu strecken und sich dem Verstande auszuliefern, ist die Unterordnung des Verstandes unter den praktischen Vernunftglauben nur ein scheinbarer und leerer Sieg, der nichts ausrichtet.

In dieser Schätzung der Vernunft, der die Kritik jedes unmittelbare Wahrnehmungsvermögen (der Objectivität) des Uebersinnlichen abspricht, findet Jacobi die Hauptdifferenz zwischen sich und Kant. Von hier aus sucht er die kantische Lehre aus den Angeln zu heben in seiner Schrift „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen".

VI.

Jacobi's Widerlegung der kantischen Kritik.

1. Die Deduction des Objects. Unmöglichkeit wirklicher Erfahrung.

Die Kritik muß als transscendentaler Idealismus, der sie ist und sein will, die Objectivität der Dinge an sich oder die von uns unabhängige Wirklichkeit und Realität der Objecte folgerichtigerweise verneinen. Wenn sie nun dieselbe dennoch in irgend einer Rücksicht bejaht, so kommt sie dadurch in Widerstreit mit ihrem eigenen Wesen und wird uneins mit sich selbst. In dem Gespräch über Idealismus und Realismus und den damit verbundenen Schriften hatte Jacobi besonders diesen Charakter der kri-

tischen Philosophie erleuchten wollen, wonach sie reiner Idealismus, Universalidealismus sei und sein müsse; in der Abhandlung „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen", will er den Widerspruch darthun, in den die Kritik durch die Bejahung der Dinge an sich mit ihrem eigenen Wesen und ihrer ganzen Aufgabe geräth.

Ihre Aufgabe fordert, daß sie das Erkenntnißobject aus den Bedingungen unserer Erkenntniß d. h. aus unseren Erkenntnißvermögen hervorgehen läßt und ableitet. Sie soll das Object aus dem Subjecte deduciren. Die Lösung dieser Aufgabe ist die völlige Deduction. Außerhalb unserer Erkenntnißvermögen darf demnach von dem Objecte folgerichtigerweise nichts übrig bleiben. Was übrig bleibt, ist kein Object mehr, keine Aufgabe für uns, nichts, das uns noch bewegen und beschäftigen könnte. „Denn das Object," sagt Jacobi, „ergab sich dergestalt nothwendig aus dem Subject allein, daß jenem, als für sich bestehend, kaum noch eine sehr zweideutige Existenz aus dem Gerüchte der Empfindung ganz außerhalb der Grenzen des Erkenntnißvermögens gelassen werden durfte. Hier im Leeren mochte es dann als an sich wirklich, aber als von uns unerkannt und unerkennbar, beseitigt ein otium cum dignitate genießen und seine problematische Wichtigkeit ungestört behaupten *)."

Was wir von den Dingen erkennen, das erkennen wir nur durch die Mittel unserer Natur. Darum können wir die Dinge selbst niemals durch deren eigene unmittelbare Offenbarung erfassen. Eine solche Wahrnehmung wäre Erkenntniß a posteriori; eine solche Erkenntniß wäre wirkliche Erfahrung. Wirkliche Erfahrung der Dinge in diesem Sinn ist unter dem kritischen Ge-

*) Ueber das Unternehmen des Kriticismus u. s. f. Werke. III Bd. S. 74.

sichtspunkte von vornherein unmöglich. Sie ist a priori unmöglich. Die Erfahrung, welche bleibt, geschieht durch die Natur unserer Erkenntnißvermögen, die a priori sind. Also folgt unter dem kritischen Standpunkte „die apriorische Möglichkeit des Erfahrens nur aus der apriorischen Unmöglichkeit, irgend etwas wahrhaft zu erfahren *)."

2. Der Widerspruch des Ideal-Realismus.

Die „Zweiendigkeit" des Systems.

Setzen wir, daß die Aufgabe der Kritik völlig gelöst und das Object ohne Rest aus dem Subject deducirt wäre, so wäre damit die Erkenntniß völlig fertig und ausgemacht; es bliebe ihr nichts zu thun übrig; es wäre nichts da, das sie zu weiterem Streben reizen könnte. Soll nun die Erkenntniß einen solchen Zustand der Vollendung nicht erreichen können, so darf auch das Object außerhalb der Erkenntniß nicht ganz beseitigt werden; man muß es daher als ein für sich bestehendes Ding, als Ding an sich existiren und gelten lassen. Daher wird das Dasein eines solchen Objects behauptet. Es steht mit dem Subject in einer geheimnißvollen, unerklärlichen Gemeinschaft, in einer „mystischen Verbindung", in einer Art „Kryptogamie" **).

So kommt in die Rechnung der kritischen Philosophie außer den subjectiven Erkenntnißbedingungen, welche die alleinigen Factoren sein sollen, noch ein zweiter Factor: das Ding an sich als ein unerkennbares, aber objectives x. In Wahrheit heben sich die beiden Factoren gegenseitig auf, und es kann jetzt kein wirkliches, positives Product mehr zu Stande kommen. Aber es wird der Schein erzeugt, als ob sie sich gegenseitig verstärken. Hier

*) Ebendaselbst. S. 75—76.

**) Ebendaselbst. S. 75.

ist in der Grundlage des ganzen Systems die Uneinigkeit mit sich selbst. Daher wird die Ausführung so „dädalisch"; daher „die Chamäleonsfarbe" aller Ergebnisse, das charakteristische Grundgebrechen dieser Philosophie; daher „die Amalgamation von künstlicher Zweideutigkeit".

Seiner ganzen Anlage nach soll und will das kritische System vollständiger Idealismus sein. Jetzt ist es halb a priori und halb empirisch, halb Idealismus und halb Empirismus, schwebt zwischen beiden entgegengesetzten Charakteren in der Mitte und berichtigt oder ergänzt den einen durch den andern. Wer ihm den Idealismus vorwirft, dem hält es seinen realistischen Charakter entgegen; wer sich an den Empirismus stößt, dem zeigt es sich von der Seite des Idealismus; wer beides haben will, dem präsentirt es sich als Ideal-Realismus. Es thut, als ob es in der That die Vereinigung dieser Gegensätze wäre. Es läßt seine Zweideutigkeit als „Zweiendigkeit" erscheinen und gewinnt unter diesem Scheine die große Zahl seiner Anhänger. „Durch diese Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, gleich in der Grundlage, mußte die Ausführung desselben so dädalisch werden, daß es eben so schwer ist, seine wirklichen Widersprüche zu zeigen, als den bloß scheinbaren das widersprechende Ansehen zu benehmen; eben so schwer, das Richtige des Systems zu vertheidigen als das Unrichtige zu widerlegen. Gerade einer solchen Amalgamation von künstlicher Zweideutigkeit hat es größtentheils seine Gunst und die zahlreiche Schaar fortwährend standhafter Freunde zu danken. Sein Grundgebrechen, seine Chamäleonsfarbe, daß es, halb a priori, halb empirisch, zwischen Idealismus und Empirismus in der Mitte schweben soll, kömmt ihm bei dem größeren Publicum sehr zu statten. Etwas im Menschen widersetzt sich seiner absoluten Subjectivitätslehre, dem vollkommenen Idea-

lismus; man ergiebt sich aber leicht, wenn nur der Name des Objectiven bleibt. Das Schaugerüst von Objectivität im kantischen System übte den Scharfsinn seiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widersprechenden Stellen der Kritik zu beweisen, daß Kant sich nicht widerspreche, den Idealismus durch Empirismus, den Empirismus durch Idealismus wieder gut zu machen, die Vortrefflichkeit des Systems in eben dieser Zweiendigkeit zu finden und sich überhaupt nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten *)."

5. Die productive und reproductive Einbildung.

Dieser Schein der Objectivität, den die kantische Philosophie annimmt, ist falsch. Die Vernunft kann hier kein anderes Object anerkennen, als welches der Verstand erkennt. Dieser hat, was die Erkenntniß der wirklichen Dinge betrifft, gar nichts hinter sich; er hat nichts vor sich als die Sinnlichkeit, die selbst nichts vor sich hat, als ihre eigenen Grundformen. „In einem zwiefachen Herenrauche, Raum und Zeit genannt, spuken Dinge, Erscheinungen, in denen nichts erscheint; und das ist die ganze Offenbarung, welche uns geschieht; so allein empfängt unsere nie wahrhaft etwas empfangende Empfänglichkeit **)." Die Vernunft wird zurückgeführt auf den Verstand, der sich durch die Einbildungskraft auf die Sinnlichkeit bezieht, die selbst wieder von der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori abhängt. So ruht die Vernunft auf dem Verstande, dieser auf der Einbildungskraft, diese auf der Sinnlichkeit, die selbst wieder auf der Einbildungskraft ruht. Die Welt ruht auf dem Elephanten und der Elephant auf der Schildkröte. Die Rolle der

*) Ebendaselbst. (Vorbericht.) Werke. III Bd. S. 76 flgd.

**) Ebendaselbst. S. 111.

Schildkröte spielt in der kritischen Philosophie die Einbildungskraft und zwar zweimal; erst trägt sie den Verstand und wird von der Sinnlichkeit getragen, und dann ist sie es wieder, welche die Sinnlichkeit trägt. „Sie ist die wahrhafte Schildkröte, das Wesende in allen Wesen*)". Diese transscendentale Einbildungskraft producirt und reproducirt. Was sie producirt, ist Vorbild, Gegenstand, Object; die Reproduction desselben ist Nachbild oder Vorstellung. So ist das Object durchaus subjectives Product**).

4. Die Unmöglichkeit einer Synthese.

Das Object soll zu Stande kommen durch eine Synthesis vermöge unserer apriorischen Erkenntnißformen, also durch eine Synthesis vermöge der reinen Anschauung und des reinen Verstandes d. h. durch eine Synthesis, die in Raum, Zeit und im reinen Bewußtsein stattfindet. Wie aber schlingt sich der erste synthetische Knoten?

Die Bedingungen der reinen Synthesis sind reine Einheit und reine Vielheit. Wie kann der Raum, die Zeit, das reine Bewußtsein sich in sich selbst vermannigfaltigen? Wir haben hier drei Unendlichkeiten, zwei der Receptivität und eine der Spontaneität. Wie kommt in diese die Endlichkeit? Was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß und verwandelt sie in ein reines Mannigfaltiges? Wie kommt das Mannigfaltige in das reine Bewußtsein? Wie kommt dieser reine Vocal zu einem Mitlauter? „Vielmehr, wie setzt sich sein lautloses, ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen***)?"

*) Ebendaselbst. S. 115—116.

**) Ebendaselbst. S. 116—117.

***) Ebendaselbst. S. 113—114.

Die Bedingungen zur Verknüpfung des Mannigfaltigen fehlen. Es ist demnach unbegreiflich, wie jener synthetische Knoten sich schlingt, wie ein Object, wie überhaupt etwas unter diesen Bedingungen zu Stande kommen soll. In Wahrheit kommt nichts zu Stande. Das ganze System hat, wie Jacobi entscheidet, nicht einmal den Bestand einer Seifenblase*).

5. Summe der jacobi'schen Kritik.

Wir können Jacobi's Beurtheilung und Widerlegung der kantischen Lehre in zwei Sätze zusammenfassen. Die kritische Philosophie will reiner und vollständiger Idealismus (Universalidealismus) sein und ist darum nothwendig Nihilismus: das ist das eine Thema der jacobi'schen Kritik. Die kantische Lehre will nicht Nihilismus sein und zieht deßhalb den Idealismus so weit zurück, daß der Realismus daneben Platz findet; sie amalgamirt beide Systeme und thut, als ob sie eines wären: das ist das zweite Thema der jacobi'schen Kritik. In der That soll es nur der Schein des Realismus sein, den sich die kantische Philosophie giebt: sie hört nicht auf nihilistisch zu sein, sie wird nur zweideutig und widerspruchsvoll. Das Object, welches lediglich aus subjectiven Bedingungen deducirt werden soll, kommt nicht zu Stande; das Object, welches als Ding an sich „als etwas außer dem Erkenntnißvermögen" eingeführt wird, bringt das System in Verwirrung und streitet mit dessen ganzer Grundlage. Diesen schwankenden, mit sich selbst uneinigen Charakter der kantischen Lehre läßt Jacobi besonders in seiner letzten Schrift „über das Unternehmen des Kriticismus" u. s. f. hervortreten. Hatte er früher die kantische Kritik im Wesentlichen als reinen Idealismus

*) Ebendaselbst. S. 114.

beurtheilt, so beurtheilt er sie hier als Ideal-Realismus. Sie erscheint ihm nicht mehr als ein Ganzes, das sich aus einem Grundgedanken folgerichtig entwickelt, sondern als ein Compositum aus zwei verschiedenen Stücken, die nicht zu einander passen und darum auch niemals ein Ganzes ausmachen. Der polemische Ton, den Jacobi gegen Kant anschlägt, ist in der letztgenannten Schrift am stärksten; es ist nicht mehr die Sprache der Anerkennung, sondern nur die der Verwerfung. Uebrigens steht die Schrift in Betreff ihrer Form weit hinter den früheren zurück, und die Schwächen des jacobi'schen Stils, die (in jedem Sinn) gesperrte Schreibart, die bildlichen Ausdrücke mit schiefen Nebenvorstellungen, der gehäufte Gebrauch bildlicher Figuren überhaupt und ein gewisser ins Breite gezogener rhetorischer Schwulst zeigen sich hier in einer stark aufgetragenen Zunahme und machen die Schrift schwer genießbar.

VII.

Jacobi's Stellung in der nachkantischen Philosophie.

1. Hinweisung auf Fichte und Reinhold.

Der reine Charakter und die folgerichtige Entwicklung der kritischen Philosophie muß jene kantischen Halbheiten abthun und ganzer, vollständiger Idealismus aus *einem* Stück sein. Diese Richtung ergreift *Fichte* und führt sie durch. Daher erkennt Jacobi in ihm den reinsten Ausdruck und Typus der kritischen Philosophie, wie in Spinoza den der dogmatischen.

In seinem Briefe an Fichte, nachdem dieser sein ursprüngliches System schon vollendet hatte, nennt ihn Jacobi „den Messias der speculativen Vernunft", „den ächten Sohn der Verheißung

einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie". Und er betrachtet Kant in Rücksicht auf Fichte nur noch als dessen Vorläufer, als den „Königsberger Täufer". „So fahre ich denn fort," schreibt Jacobi, „und rufe zuerst eifriger und lauter Sie noch einmal unter den Juden der speculativen Vernunft für ihren König aus; drohe den Halsstarrigen an, Sie dafür zu erkennen, den Königsberger Täufer aber nur als ihren Vorläufer anzunehmen." „Nur Einer (unter den Juden der speculativen Vernunft) bekennt sich öffentlich und aufrichtig zu Ihnen, ein Israelit, in dem kein Falsch ist, Nathanael Reinhold. Ich bin ein Nathanael nur unter den Heiden. Wie ich nicht zum alten Bunde gehörte, sondern in der Vorhaut blieb, so enthalte ich mich auch des neuen aus derselben Unfähigkeit und Verstockung *)."

2. Kreuzungspunkt sämmtlicher nachkantischer Richtungen.

So in den Standpunkt Jacobi's gestellt, mit diesem Vorblick auf Fichte, mit diesem Rückblick auf Reinhold schließen wir dieses erste Buch der Geschichte der nachkantischen Philosophie. Jacobi's Stellung selbst, verglichen mit den philosophischen Problemen der nachkantischen Zeit, ist von bedeutsamer und umfassender Art. Sie erscheint wegweisend in doppelter Hinsicht. In seiner Beurtheilung der kantischen Lehre zeigt Jacobi die Richtung, in welcher allein die kritische Philosophie folgerichtig fortschreiten kann; in seinem eigenen Standpunkte weist er auf die entgegengesetzte Richtung. Gegenüber dem kritischen Idealismus bejaht Jacobi den Realismus, dessen Thema das wahrhaft wirkliche, ursprüngliche Sein, das Sein an sich ist. In diesem Punkte

*) Jacobi an Fichte (zuerst erschienen 1799). Werke. III Band. S. 9—14.

können die nachkantischen Realisten, insbesondere die Herbartianer, mit ihm übereinstimmen. Aber Jacobi bejaht das Sein an sich als ein Object nicht metaphysischer Erkenntniß, sondern des in unserem natürlichen Gefühl unmittelbar gegründeten Glaubens. Dieser Glaube hat ein übersinnliches Object und eine anthropologische Wurzel. Hier ist der Berührungspunkt und die Verwandtschaft zwischen Jacobi und Fries. Daß uns die Wirklichkeit als solche in Wahrheit einleuchtet, kann nicht durch unsere subjectiven Erkenntnißformen vermittelt werden, sondern nur durch unmittelbare Offenbarung geschehen, deren Urquelle Gott selbst ist. So ist unser natürlicher Glaube zugleich göttliche Erleuchtung, und die jacobi'sche Glaubensphilosophie nimmt damit zugleich einen theosophischen Charakter. Derselbe Grund, aus welchem Jacobi den kritischen Idealismus verneint und das von unseren Vorstellungen unabhängige Reale (Sein an sich) bejaht, nöthigt ihn auch, dieses Realprincip individualistisch zu fassen. Die anthropologische Wurzel des Glaubens ist das Gefühl unserer eigenen, ursprünglichen Individualität, unseres innersten monadischen Wesens. Hier ist der Punkt, in welchem Jacobi sich mit Leibniz einverstanden wußte, und in welchem die Individualisten der nachkantischen Zeit, insbesondere Schopenhauer, eine Berührung mit Jacobi finden könnten.

So kreuzen sich in Jacobi auf eigenthümliche Weise alle nachkantischen Richtungen; und wenn wir in diesem Kreuzungspunkte auch keineswegs das Ziel und die Lösung der Aufgaben finden, so können wir doch nirgends besser als in Jacobi erkennen, wie nah jene Aufgaben bei einander liegen und sämmtlich aus derselben Quelle hervorgehen. Was wir in dem ersten Capitel dieses Buchs auseinandergesetzt haben, vergegenwärtigt und bestätigt uns dieses letzte Capitel in der Betrachtung Jacobi's.

Zweites Buch.

Fichte's Leben und erste Periode seiner Philosophie.

Erstes Capitel.

Fichte's Persönlichkeit*).

I.

Der reformatorische Thatendrang.

1. Fichte's philosophische und praktische Natur.

Fichte ist unter den Philosophen der neuen Zeit eine Charaktererscheinung einzig in ihrer Art; denn es vereinigen sich in ihm zwei Factoren, die sonst einander abstoßen: die Liebe zur Speculation, die sich nach Innen kehrt, und ein feuriger auf den Schauplatz der Welt gerichteter Thatendurst. Neben den rein contemplativen Naturen eines Descartes, Spinoza, Kant macht Fichte den Eindruck eines von praktischen Zwecken bewegten und angespannten Charakters, so daß man im Gegensatz zu jenen rein theoretischen Geistern seine Gemüthsart als vorwiegend praktisch

*) In Betreff sowohl dieses als der nächsten Capitel, die sich auf Fichte's Leben beziehen, verweise ich zur Vergleichung auf die erste meiner „akademischen Reden“, „Johann Gottlieb Fichte, Rede zur akademischen Fichte-Feier, gehalten in der Collegienkirche zu Jena, den 19. Mai 1862“. (Stuttgart, Cotta, 1862.) Mehrere Stellen daraus habe ich in die gegenwärtige Darstellung aufgenommen.

bezeichnen könnte. Neben einem Weltmanne, wie Leibniz, macht er den entgegengesetzten Eindruck einer völlig unpraktischen, zur Anpassung an die gegebenen Verhältnisse und zu deren gefügiger Behandlung unbrauchbaren Natur.

Fichte's Thatendurst ist weder der Drang noch das Geschick zu einer weltmännischen Laufbahn. Was für diese ein großes Talent ist, ich meine jene Schlangenklugheit im guten Sinne des Worts, die ihren Weg findet, ihr Ziel erreicht, ohne je mit dem Kopf wider die Wand zu rennen, kann für einen Thatendurst anderer Art leicht ein Hinderniß sein und ist darum selten mit ihm vereinigt. Wer auf die Menschen unmittelbar von Innen heraus einwirken, ihre Herzen erschüttern, ihre Gesinnungen läutern und umwandeln will, der sieht einen spröden Stoff vor sich, der zu einem kühnen Durchbruch und zu einer gründlichen Umbildung auffordert. Ein solcher Thatendrang, der in der menschlichen Innenwelt seinen Wirkungskreis, in der sittlichen Erhebung und Erneuerung des Menschen sein Ziel sucht, ist reformatorischer und religiöser Art. Sein Werkzeug sind nicht diplomatische oder politische Künste, sondern einzig und allein die Kraft des lebendigmachenden Worts. Und als die nächste Form, in welcher eine thatendurstige Seele dieser Art ihre Lebensbestimmung erblickt, giebt sich der Beruf des Predigers. Der Predigerberuf, so häufig in der Welt, wenn man die Plätze zählt, die seinen Namen führen, ist der Geistesanlage nach einer der seltensten. Fichte's Natur hatte etwas von dieser seltenen Begabung. Es trieb ihn, durch die Macht des Worts erneuernd und sittlich erhebend auf die Menschen zu wirken. Die Natur hatte einen religiösen Redner in ihm angelegt. Wenn man daher von seinem Thatendurst und von seiner praktischen Natur redet, so darf man dabei nicht an die Führung der Weltgeschäfte denken, sondern

muß sich in ihm eine reformatorische Kraft vorstellen, die in der Philosophie ihr Element und ihre Erfüllung fand.

2. Fichte's Gemüthsart und die kantische Lehre.

Diesem Drange kam die kantische Philosophie entgegen mit ihrer neuen in die Tiefe eindringenden Erkenntniß der menschlichen Natur, mit ihrem unbedingten, an die menschliche Gesinnung gerichteten Sittengesetze, mit ihren großen moralischen Aufgaben. Aehnlich wie Reinhold's Gemüth zunächst von dem sittlich-religiösen Charakter der neuen Lehre ergriffen wurde, empfing auch Fichte von der praktischen Seite aus die erste ihm ins Herz dringende Einwirkung, die aber bei ihm um so viel mächtiger einschlug, als seine Natur gewaltiger und energischer war als die Reinhold's. Die höchste Wirkung, welche die kantische Philosophie in dieser Richtung machen konnte, hat sie in verschiedener Weise auf Schiller und Fichte hervorgebracht. Sie fand in Fichte den zum Ausbruch bereiten Funken und gab ihm die Nahrung zu einer schnellen und feurigen Entfaltung. Fichte ergriff die kantische Philosophie von vornherein in einer höchst eigenthümlichen und keineswegs schulmäßigen Weise. Wie er sie kennen lernt, so erscheint sie ihm nicht bloß als eine neue Wahrheit, sondern als ein Heilmittel gegen das sittliche Verderben der Menschen und gegen die Ungerechtigkeit öffentlicher Zustände; die Art, wie ihm diese Philosophie einleuchtet, ist nicht bloß Aufklärung, sondern ganz eigentlich Bekehrung. Es war ihm ein Herzensbedürfniß, nach dieser Einsicht in die menschliche Natur und Bestimmung die Menschen zu bilden. In seiner Lebensrichtung wie in seiner Bildungsweise liegt nichts von der Art eines deutschen Gelehrten, welche in Kant die vorherrschende war. Rechne man immer zu dieser Art auch die Größe der Gelehrsamkeit und

den äußeren Umfang des Wissens. „Zu einem Gelehrten von Metier," sagt er selbst von sich, „habe ich gar kein Geschick; ich mag nicht bloß denken, ich will handeln." Er empfängt die kantische Lehre, nicht wie ein Schüler vom Meister das vorgebildete System, nach dessen Richtschnur er sich fügt, sondern wie ein Jünger die Mission, die er zu erfüllen und mit seinem Leben zu besiegeln, in sich die Kraft und den Beruf findet. So ist die kantische Philosophie nur von Fichte ergriffen worden. Darum hat er wie kein Anderer sie fortgebildet und gelehrt. Diese Lehrart machte ihn auch auf dem Katheder groß und erzeugte jene hinreißende Wirkung, die uns unmittelbare Zeugen geschildert haben und die wir selbst noch aus seinen Schriften nachempfinden. Ihm war jede Lehrstunde nicht wie ein Amtsgeschäft, das er verrichtet, sondern wie eine Mission, die er erfüllt, und die als That in die Ewigkeit fortwirken soll. Er lehrte die Philosophie nicht bloß, er predigte sie. Sein Katheder hätte im Laufe des Vortrags jetzt eine Kanzel jetzt eine Rednerbühne sein können. „Er spricht nicht schön", so schildert ein Zeitgenosse seine Art zu reden und zu lehren, „aber seine Worte haben Gewicht und Schwere. Seine Grundsätze sind streng und wenig durch Humanität gemildert. Wird er herausgefordert, so ist er schrecklich. Sein Geist ist ein unruhiger Geist, er dürstet nach Gelegenheit viel in der Welt zu handeln. Sein öffentlicher Vortrag rauscht daher wie ein Gewitter, das sich seines Feuers in einzelnen Schlägen entladet; er erhebt die Seele, er will nicht bloß gute, sondern große Menschen machen; sein Auge ist strafend, sein Gang trotzig, er will durch seine Philosophie den Geist des Zeitalters leiten; seine Phantasie ist nicht blühend aber energisch und mächtig, seine Bilder sind nicht reizend, aber kühn und groß. Er dringt in die innersten Tiefen des Gegenstandes und schaltet im Reich der Be-

griffe mit einer Unbefangenheit, welche verräth, daß er in diesem unsichtbaren Lande nicht bloß wohnt, sondern herrscht*)."

3. Die Ueberzeugung als Schwerpunkt. Die Philosophie aus einem Princip.

Eine solche Herrschaft kann nur auf einer einzigen Grundlage ruhen, auf der Festigkeit der eigenen Ueberzeugung, die jeden Zweifel an sich und damit jedes Zugeständniß an eine fremde Meinung schlechterdings ausschließt. In der Kraft der Ueberzeugung liegt die Gewalt einer Persönlichkeit, wie Fichte war. Er gehörte zu den Menschen, die durch ihren Glauben stark sind und die schwach und ohnmächtig werden, sobald ihr Glaube aufhört, der stärkste zu sein. Die Ueberzeugung eines Philosophen ist in demselben Grade stark als sie klar ist; die Herzen solcher Menschen werden vom Kopfe erleuchtet; hier ist der nächste Grund der Wärme das Licht; an der Klarheit in den Gedanken entzündet sich das Feuer im Herzen. Fichte selbst sagt irgendwo: „bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor, es kann nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergreift." Das ergriffene Herz ist immer in leidenschaftlicher Bewegung. Und so war Fichte's Art: seine Ueberzeugungen waren seine Leidenschaften, und im Grunde hat er nie andere Leidenschaften gehabt als diese. Einer solchen Natur hätte Plato Schwierigkeit gehabt, den politischen Ort in seinem Staate zu bestimmen. Nur unter die Geschäftsleute würde er ihn nie gebracht haben. Für das χρηματιστικόν war in Fichte gar keine Anlage. Aber das λογιστικόν war in ihm mit dem θυμοειδές in gleicher Stärke verbunden,

*) Forberg, Fragmente aus meinen Papieren. (Jena 1796.) Vgl. Meine akademischen Reden. I. Joh. Gottl. Fichte. S. 1–15.

und zu der Philosophenseele hatte sich hier eine Kriegerseele so innig gesellt, daß selbst Plato eine von der anderen nicht hätte scheiden mögen. Hat doch Fichte selbst den Philosophen mit dem Krieger tauschen oder beide mit einander vereinigen wollen, als er sich anbot, mit in den Krieg zu ziehen, um mit seinem Worte den Muth der Soldaten anzufeuern*).

Um in seiner Weise wirken zu können, bedurfte Fichte der selbstgeschaffenen, auf die eigene Gedankenthat gegründeten Ueberzeugung. Unmöglich konnte er bei einem überlieferten System stehen bleiben, unmöglich die Lehre eines Anderen bloß empfangen; er mußte sie aus sich selbst wieder erzeugen, in sich erleben und zu vollkommener Klarheit ausbilden, wenn sie als thatkräftige Ueberzeugung in ihm fortwirken sollte. Das System, welches seinen Geist erfüllen und das seiner Thatkraft gemäße Werkzeug werden sollte, mußte aus einem Guß sein. Er brauchte die Einheit der Grundüberzeugung als das unerschütterliche Fundament aller übrigen. Und gerade dieses Eine fehlte der kantischen Philosophie in der Form, in der Fichte sie vorfand. Wollte er daher durch die kantische Philosophie reformiren, so mußte er vor allem sie selbst reformiren; er mußte aus einem einzigen Principe das ganze System des Wissens erzeugen, um es völlig in Ueberzeugung eigenster und sicherster Art zu verwandeln. Diese Aufgabe macht ihn zum selbständigen Philosophen, zum tiefsinnigen und schwierigen Denker. Um aus seiner philosophischen Ueberzeugung gestaltend auf das menschliche Leben einzuwirken, schreibt er im Beginn seiner Laufbahn die Betrachtungen über die französische Revolution, die das öffentliche Urtheil berichtigen wollen, und hält wenige Jahre vor seinem Tode die Reden an die deutsche

*) Ebendaselbst. S. 13 flgd.

Nation. Um die Philosophie selbst in ein System zu verwandeln, welches durchgängig Ueberzeugung ist, wird er der Schöpfer der Wissenschaftslehre. Hier haben wir die scheinbar entgegengesetzten Factoren seiner Natur in ihrer Einheit: den rein speculativen Charakter und den Drang zur Wirksamkeit nach außen. Der Ausdruck des ersten ist der Philosoph, der des anderen der Redner. In dem Bedürfniß, Ueberzeugungen zu haben und zu geben, sind beide vereinigt. Und dieses Bedürfniß macht den Kern seiner Natur. Sie ist nicht vielgestaltig, nicht zweispältig, sondern im höchsten Grade einfach. Nur so läßt sich verstehen, wie Fichte das eine mal von sich sagen kann: „ich habe nur eine Leidenschaft, ein Bedürfniß, ein volles Gefühl meiner selbst: das außer mir zu wirken!" Und ein anderes mal: „was es ist in meinem Charakter, das sie an mir nicht kennen, das ist meine entschiedene Liebe zu meinem speculativen Leben." „Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich wüßte dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einzutheilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutioniren übrig bleiben würde."

In der Ueberzeugung liegt bei Fichte der Schwerpunkt seines Daseins. Die Philosophie ist ihm das Instrument, sich Ueberzeugungen zu verschaffen, welche in Wahrheit den Namen verdienen. Diese sind unsere selbstbewußte eigenste That; sie sind als solche unabtrennbar von dem eigensten Selbst; sie sind wie dieses unmittelbar und unerschütterlich gewiß. Sie sind oder sollen sein wie der Glaube, der von sich sagt: „hier steh' ich, ich kann nicht anders!" Von diesem „ich kann nicht anders" war Fichte ganz durchdrungen. Seine Ueberzeugung ist er selbst; jeder Zwiespalt zwischen beiden wäre ein Zweifel, der die Ueberzeugung aufhebt. Diese ist nothwendig ausschließend. Wenn sie es nicht ist, wenn neben ihr auch noch eine andere und eine

dritte Recht haben darf, so heißt das so viel als: ich habe eine Ueberzeugung und glaube zugleich, daß ich sie nicht habe. Ein solcher Widerspruch ist Fichte seiner ganzen Natur nach unmöglich. Eine solche Denkweise erscheint ihm nicht liberal, sondern charakterlos. Wie er sich über diesen Punkt einmal gegen Reinhold erklärt, ist eines jener fichte'schen Worte, die geradezu er selbst sind. „Sie sagen, der Philosoph solle denken, daß er als Individuum irren könne, daß er als solcher von Anderen lernen könne und müsse. Wissen Sie, lieber Reinhold, welche Stimmung Sie da beschreiben: die eines Menschen, der in seinem ganzen Leben noch nie von etwas überzeugt war*)!"

4. Der pädagogische Trieb.

Ueberzeugung in diesem Sinne ist der höchste Ausdruck und das Ziel menschlicher Selbständigkeit, nur zu erreichen durch die muthige Erhebung und folgerichtige Entwicklung selbstthätiger Geisteskraft und zu bewähren auf dem Gebiete des Lebens durch das gesinnungstüchtige Handeln. Sie hat ihren Anfang und ihr Ende in der sittlichen Würde des Menschen, in der lauteren von dem Bewußtsein dieser Würde erleuchteten That. Eine solche geistige, in Gesinnung und Einsicht entwickelte Selbständigkeit will durch Erziehung bewirkt werden und selbst wieder erziehend wirken. So wird für Fichte und seine Philosophie die Menschenerziehung die große praktische Aufgabe. Sein Thatendrang nimmt die pädagogische Richtung. Und dieser pädagogische Trieb entwickelt sich in immer größeren Wirkungskreisen zu immer größeren Zielen; zuerst in den kleinen und eingeschränkten Aufgaben der Privaterziehung, die Fichte einigemal während seiner

*) Ebendaselbst. S. 28 flgd.

ersten Lebensperiode als Hauslehrer übernimmt, mehr durch die Noth dazu bewogen, als aus eigener Wahl; dann in seiner akademischen Lehrthätigkeit, in welcher gleich beim Beginn der pädagogische Zug in seiner Absicht auf eine sittliche Läuterung und Umbildung des deutschen Studentenlebens aus eigenstem Antriebe hervortritt; zuletzt in dem Plan einer Nationalerziehung, dem eigentlichen Thema seiner Reden an das deutsche Volk, und in dem Plane zur Gründung einer neuen, nicht bloß wissenschaftlich, sondern pädagogisch eingerichteten und für die höchsten Ziele einer Nationalerziehung angelegten Universität. Was wir in Fichte's Persönlichkeit den Thatendrang, die eigenthümlich praktische Natur genannt haben, was er selbst als den unwiderstehlichen Trieb in sich empfindet, „nach außen zu wirken," dieser Grundzug seines Wesens nimmt, je deutlicher und entwickelter er hervortritt, um so bestimmter und ausdrücklicher die Form der pädagogischen Thätigkeit. Das höchste Ziel der Erziehung und die höchste Einsicht der Philosophie fallen bei ihm in denselben Punkt: die sittliche Freiheit und Selbständigkeit des Menschen als Organ der sittlichen Ordnung der Welt. Daher vereinigen sich bei ihm die Wege der Philosophie und Erziehung. Seine Philosophie will als erziehende Macht wirken auch in Absicht auf den Staatszweck. Als erziehende und die öffentliche Erziehung ordnende Macht wirkt sie praktisch, reformatorisch, in den Zeiten der Fremdherrschaft rettend und im höchsten Sinne national. Und gerade in dieser Richtung entwickelt sie Charakterzüge, die einzig sind in der Philosophie der neuen Zeit, die etwas von dorischem Gepräge haben und in der Großartigkeit ihrer Absichten an gewisse Ideen des Pythagoras und Plato erinnern. Mit diesen Zügen hängt auf das engste die Wirkung zusammen, die Fichte durch seine Persönlichkeit und seine Lehre auf Mit- und Nachwelt

gemacht hat, und die er durch die Untersuchungen der Wissenschaftslehre allein niemals erreicht hätte. Er ist als ein reformatorischer Mann unsterblich geworden im Andenken des deutschen Volksgeistes. Einer der schwierigsten und unverstandensten Denker, die wir gehabt haben, ist Fichte zugleich in seinem Nachruhme einer der populärsten Männer Deutschlands geworden. Er ist unter den Philosophen der neuen Zeit der Einzige, dessen Gedächtniß nach einem Jahrhundert die dankbare Nachwelt öffentlich gefeiert hat.

II.

Das Gewaltsame in Fichte's Natur.

1. Die Erziehungssucht.

Mit diesen großen Zügen sind allerdings auch gewisse Schwächen und Kleinheiten verbunden, die in der Charakteristik des Mannes nicht unbemerkt bleiben dürfen. Das Erziehen ist mit dem Herrschen verwandt, und es ist leicht möglich, daß herrschsüchtige Neigungen, die einem starken Selbstgefühle nie fehlen, in dem Genusse des Erziehens eine besondere Befriedigung für sich empfinden und suchen. Es kann von hier aus leicht eine gewisse Erziehungssucht entstehen, die selbst in die weitblickende und mächtige pädagogische Thätigkeit sich verkleinernd und karrikirend einmischt oder, besser gesagt, neben ihr herläuft, am unrechten Orte hervortritt, überall meistern und belehren will und so in jene schulmeisterliche, unduldsame, pedantische Art fällt, die sich Anderen als ein lästiger und unleidlicher Zwang auflegt. Die Erziehung wirkt befreiend; die Erziehungssucht ist illiberal und in diesem Sinn eine wirkliche Untugend. Neben der sittlich-erziehenden Wirksamkeit, die sein philosophisches System fordert und

die aus seinem Thatendrange entspringt, macht sich in Fichte jene Erziehungssucht, die in einem herrischen Selbstgefühle ihren Kern hat, in sehr hervortretender Weise bemerkbar. Sie ist der Schatten, den der leuchtende Charakter seiner pädagogischen Thatkraft wirft. Und bei der Aufrichtigkeit und vollkommen offenen Art seines ganzen Wesens wird dieser Zug weder durch kluge Rücksicht gemindert noch sonst durch einen Selbstzwang zurückgehalten. Wo er sich geltend macht, geschieht es mit aller Schroffheit.

2. Das herrische Selbstgefühl.

Fichte selbst kannte und empfand sehr wohl die Ueberfülle und den herrischen Drang seines Selbstgefühls und setzte sich die Pflicht, es zu bemeistern. Auch ist es seinem männlichen und mit großen Absichten erfüllten Geiste gelungen, dieses Selbstgefühl zu läutern und von den Eitelkeiten zu befreien, deren sich manche in seinen Jugendbriefen finden. Es gab eine Zeit, wo jede kleine Zunahme der äußeren Geltung und der äußeren Erfolge (wenn es sich dabei auch nur um Bekanntschaften handelte) von ihm begierig ergriffen wurde und wo er namentlich den Seinigen gegenüber gern damit großthat. Er hätte nie vermocht sich zu erniedrigen oder fremden Hochmuth zu ertragen, und wenn er die Welt damit hätte erkaufen können. Hier war der Stolz seiner Natur ein unübersteiglicher Wall. Der natürliche Zug seines Selbstgefühls mochte gern imponiren; dazu konnte ihm, bevor er die eigene Höhe erreicht hatte, auch der Maulwurfshügel einer vornehmen Bekanntschaft hoch genug scheinen; und auf der anderen Seite konnten ihm die bäurischen Sitten seines Bruders Besorgnisse einflößen für das eigene öffentliche Ansehen. Um die Scheinwerthe der Welt zu überwinden, hatte Fichte in seinem nach Geltung und Ansehen ringenden, zum Imponiren geneigten

Selbstgefühl einen Gegner zu bekämpfen, der manches Irrlicht in seinen Lebensweg brachte.

Als endlich nach mancherlei herben Schicksalen durch eine Menge unbestimmter und unklarer Lebensentwürfe der philosophische Beruf Fichte's mit seinen großen pädagogischen Absichten sich Bahn gebrochen hatte, so nahm auch hier jener Drang zu gelten mit seinem persönlichen Kraftgefühl bisweilen eine gewisse gewaltsame Form an: ich meine jenen erziehungssüchtigen Charakter, der sich in der Sucht zu meistern, in der Sucht zu überzeugen kund gab und auf Andere gern eine Art intellectuellen Zwang ausüben mochte. Ein Widerspruch gegen seine Lehre konnte ihn leicht in Harnisch bringen und sein Selbstgefühl dergestalt aufreizen, daß ihm der Gegner nicht bloß als intellectuell gering, sondern als charakterschwach und unmündig erschien. Jetzt behandelte er ihn als einen Unmündigen. Er suchte nicht bloß sein Urtheil zu belehren und zu berichtigen, sondern, wie man zu sagen pflegt, er setzte ihm den Kopf zurecht und machte aus dem Gegner einen Zögling, der die Wucht des Meisters mitunter schulmeisterlich zu empfinden bekam. Bei den ersten kleinen Differenzen, die zwischen Reinhold und ihm durch Zwischenträgereien entstanden waren, schrieb er jenem einen solchen zurechtsetzenden Brief, worin er den gutmüthigen Reinhold wie einen Schulknaben abkanzelte und durch eine wohlgeordnete Reihe beschämender Vorstellungen, die er ihm machte, gleichsam Spießruthen laufen ließ. Selbst in seine Lehrart, in seine rein didaktischen Schriften, in den Gang des tiefen und gründlichen Denkens, an dessen redlicher Arbeit Fichte sich nichts erläßt, mischt sich unwillkürlich eine Sprache, die gewaltsam auf den Leser einwirken möchte. Er verstärkt den Ausdruck der eigenen Ueberzeugung, er liebt die superlativen Versicherungen, er schüchtert den Leser ein, indem er ihn fühlen

läßt, wie jeder Zweifel an dieser völlig ausgemachten Wahrheit in seinen Augen als platter Unverstand erscheint. So giebt er z. B. einer seiner Schriften, welche die Summe seiner neuen Lehre enthält, den charakteristischen Titel: „Sonnenklarer Bericht"; und, was ganz in fichte'scher Art ist, diesen Bericht nennt er einen „Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen".

Ich würde diesen Zug nicht so stark hervorheben, wenn er in den bedeutungsvollen Conflicten und Schicksalen, die Fichte erlebt, nicht ein mitwirkender Factor gewesen wäre. Der Versuch zu zwingen, in der besten Absicht, hat mehr als einmal Conflicte theils herbeigeführt theils verschlimmert und deren friedliche Ausgleichung verhindert. Es war ihm nicht genug, durch seine Vorlesungen auf die Einsicht der Studirenden zu wirken und dadurch ihre Sitten zu bessern: er legte selbst Hand an die Sache, mischte sich in die Verbindungsangelegenheiten der Studenten und führte dadurch in der besten Absicht Verwirrungen herbei, die von seinen Gegnern in der schlimmsten gegen ihn gewendet wurden. Selbst der schwerste Conflict, in den er gerieth, der jenaische Atheismusstreit, wäre gelöst und Fichte der Universität erhalten worden, wenn er nicht durch voreilige Drohungen den von ihm selbst in seiner Absicht eingestandenen und später bereuten Versuch gemacht hätte, die weimar'sche Regierung zu zwingen.

Jeder Zwang, auf Andere ausgeübt oder versucht, hat etwas Illiberales. Und dieser illiberale Zug ist mit Fichte's ganzer Persönlichkeit so genau verwebt, daß er in dieser Zeichnung seiner Charaktereigenthümlichkeiten nicht fehlen darf, daß wir ohne denselben auch sein Leben nicht richtig beurtheilen können. Wir machen ihm daraus keinen Vorwurf, denn er folgt aus der ganzen Anlage seiner Natur. Wir erklären diesen Zug, weil er selbst in

15 *

Fichte's Leben vieles erklärt. Ohne ihn wäre Fichte nicht der Mann gewesen, der er war, auch nicht der Mann seines Systems. Um dieses System der Freiheit, wofür er selbst seine ganze Lehre mit Recht erklärt hat, so tief aus dem innersten Wesen des Menschen zu begründen, so energisch zu bethätigen, so pädagogisch zu verwerthen, war eine Persönlichkeit nöthig, welche die ganze Wucht eines Charakters mit dem Gefühl dieser Kraft dafür einsetzen konnte.

Zweites Capitel.

Fichte's Leben bis zu seiner Berufung nach Jena*).

1762 — 1794.

I.

Das Jugendalter des Philosophen.

1762 — 1788.

1. Abstammung. Mutter und Sohn.

In Ramenau, einem Dorfe in der Oberlausitz, wurde Johann Gottlieb Fichte den 19. Mai 1762 geboren, als das erste Kind seiner Eltern, dem noch sechs Brüder und eine Schwester nachfolgten. Vater und Großvater waren dörfliche Leinweber, seine Mutter die Tochter eines kleinstädtischen Leinwandhändlers, die in den Augen ihres Vaters und wahrscheinlich auch in ihren

*) In Betreff dieses und der nächstfolgenden Capitel vergl. man: J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Von seinem Sohne J. H. Fichte. Zweite verm. Aufl. 2 Bände. (Leipzig 1862.) Achtundvierzig Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten. Herausg. von Moritz Weinhold. (Leipzig 1862.) Diese biographisch interessanten, namentlich für die Kenntniß der häuslichen Verhältnisse Fichte's wichtigen und für manche Züge seiner Persönlichkeit charakteristischen Briefe sind aus dem Besitze einer Großnichte des Philosophen (Enkelin seines Bruders) herausgegeben.

eigenen unter dem Stande heirathete, als sie den Weber Christian Fichte in Ramenau zum Manne nahm. Das übertriebene Selbstgefühl und der kleinstädtische Dünkel, die Herrschsucht und der Starrsinn dieser Frau scheint das eheliche Glück und den Familienfrieden vielfach getrübt zu haben. Wenigstens geht aus den (unlängst aufgefundenen und herausgegebenen) Briefen des Sohnes so viel hervor, daß die Mutter eine willensharte, zanksüchtige und heftige Natur war, die ihrem gutmüthigen und geduldigen, aber schwachen Ehemanne das Leben verbittert hat. Diese Frau scheint eine Art Xanthippe gewesen zu sein, die den Philosophen in diesem Fall nicht zum Mann, sondern zum Sohn hatte, der aber, hierin dem sokratischen Vorbilde sehr unähnlich, weder die Geduld noch den Humor besaß, sich den Gleichmuth nicht nehmen zu lassen. Als er später den eigenen Weg ging, der nicht nach dem mütterlichen Kopfe war, so kam es zu häuslichen Zerwürfnissen, die Fichte sehr bitter empfand und dadurch verstärkte, daß er Härte gegen Härte setzte. Statur und Gesichtszüge des Sohnes glichen auffallend denen der Mutter*) und auch in Betreff der Gemüthsbeschaffenheiten war zwischen beiden eine unverkennbare Aehnlichkeit vorhanden, die, als das Verhältniß sich verstimmte, den Unfrieden um so schlimmer hervorrief; denn Starrsinn brach sich an Starrsinn. Auch der Sohn hatte die eigenwillige ungefügige Art, das starke, leicht reizbare, zum Streit aufgelegte, zum Uebermaß und zur Herrschsucht geneigte Selbstgefühl. In seinem männlichen Wesen, auf der Höhe seines Geistes, im Dienst und in der Arbeit großer Zwecke, in der Schule eines schicksalsvollen Lebens sind diese Züge wenn nicht gemildert, doch so ins Gewaltige erhoben und veredelt worden, daß wir sie

*) Briefe (Weinhold). Vgl. bes. Nr. 12. Schreiben des Sohnes an den Herausgeber. S. 48 flgd.

mehr im Sinne der Kraft als der Schwäche betrachten. Einen großen Mann soll man nicht unter dem Mikroskop ansehen. Man würde sonst bei Fichte bemerken, wie jene Züge mitten in ihrem gewaltigen Ausdruck sich bisweilen verzerren und in die kleinliche und widerwärtige Form fallen, die ihn selbst an der eigenen Mutter abstieß.

2. Die ersten Eindrücke. Die Predigt.

Seine Kindheit war, wie das Leben einer armen Dorfjugend zu sein pflegt. Er lernte lesen und schreiben, half am Webestuhl des Vaters und hütete Gänse. Die Geschichte vom gehörnten Siegfried, die ihm der Vater schenkte, gab seiner Einbildungskraft die ersten poetischen Eindrücke. In seinem eigenen Lebenskreise wirkte am mächtigsten auf sein Gemüth die Predigt. Sie trifft ihn, wie ein wahlverwandtes Object. Wen die Natur zum Maler oder Musiker bestimmt hat, in dem regt sich unter den ersten Eindrücken der Bilder und Töne unwillkürlich der geborne Künstler; hier entdeckt und fühlt sich zuerst das verborgene Talent, unwillkürlich beginnt in diesem Augenblick schon das Bilden der Formen oder Töne. Was für den gebornen Maler das erste Bild ist, das er in seinem Leben sieht, das war für Fichte die Predigt, das lebendige Wort, das von der Kanzel herab eindringt in die Herzen der andächtig versammelten Gemeinde. Er hört die Predigt nicht bloß, er bildet sie nach, unwillkürlich predigt er mit, und so lebendig ist er von der gehörten Rede durchdrungen, daß er im Stande ist, sie wörtlich zu wiederholen. Das ist nicht bloß Stärke des Gedächtnisses, sondern die lebendigste gerade für diesen Gegenstand geborne Einbildungskraft. Die Wirkung ist durchaus bezeichnend. Sie kündigt im Kinde den Redner an.

3. Miltitz. Unterricht in Niederau.

Diese Gabe des Knaben erregte die Aufmerksamkeit der Leute und verschaffte ihm eine Art Ruf in seinem Dorfe. Der Prediger des Orts, dem Fichte diese tiefsten Eindrücke seiner Kindheit verdankte, hieß nicht, wie die Biographie erzählt, Diendorf oder vielmehr Dinndorf, (dieser starb 1764, als Fichte zwei Jahr alt war), sondern Wagner, der seit 1770 Pfarrer in Ramenau und, wie uns berichtet wird, ein in der ganzen Umgegend beliebter Prediger war*). Ein begüterter Edelmann aus der Nachbarschaft, Freiherr von Miltitz, kam eines Sonntags nach Ramenau, um die Predigt zu hören und den ihm verwandten Gutsherrn von Hoffmann**) zu besuchen. Die Predigt war schon vorüber, als Miltitz vor der Kirchthür ankommt; und da er einem Dorfbewohner sein Bedauern darüber ausdrückt, so antwortet ihm dieser, er brauche sich nur „den Gänsejungen Fichte" kommen zu lassen, der würde ihm die ganze Predigt aus dem Kopfe hersagen können***). Miltitz befolgt den Rath und wird für den Knaben, der ihm wirklich im Herrenhause von Ramenau die Predigt mit aller Lebendigkeit wiederholt, von einem solchen Interesse erfüllt, daß er beschließt, für seine Erziehung zu sorgen. Er gewinnt sogleich die Eltern für diesen Plan, nimmt den Knaben mit sich auf sein Schloß Siebeneichen†) und übergiebt ihn dann zur weiteren Ausbildung dem Pfarrer Krebel in Niederau, einem seiner Güter, deren Complex das miltitzer Länd-

*) Briefe (Weinhold) S. 5 u. 6.

**) Seit 1779 Graf von Hoffmannsegg. Br. (Weinhold) S. 6.

***) Fichte's Leben. I Bd. S. 10 Anmerkg. So erzählen die Begebenheit die Nachkommen des Freiherrn von Miltitz.

†) Die Schilderung Fichte's von dem miltitz'schen Schlosse paßt nicht auf Oberau, sondern auf Siebeneichen. Br. (Weinhold) S. 10 u. 11.

chen genannt wurde. Hier empfängt Fichte die Vorbereitung für den höheren Unterricht. Dann kommt er zuerst auf die Schule zu Meißen und im October 1774 nach Schulpforta. Wenige Monate vorher (März 1774) war sein Wohlthäter, erst 34 Jahr alt, in Pisa gestorben, und wir wissen nicht, ob von Seiten der miltitz'schen Familie Fichte noch weiter unterstützt wurde. Jedenfalls war die eigene Familie nicht im Stande, ihn in Schulpforta erziehen und dann studiren zu lassen.

4. Schulpforta.

Die klösterliche Eingezogenheit des Schullebens in Pforta war ihm zuerst sehr unheimlich. Die Einrichtungen der Anstalt brachten es mit sich, daß er unter die häusliche Aufsicht eines älteren Schülers gestellt wurde, eines sogenannten Obergesellen, dessen unreife Ueberlegenheit die beaufsichtigten Zöglinge oft peinlich genug empfinden mochten. Fichte fühlte sich von seinem Obergesellen ungerecht behandelt und fand den Druck unerträglich. Er faßte deshalb den Gedanken der Flucht, die ihm als Rettung aus den Fesseln der Klosterschule erschien und sich zugleich unter dem Einfluß, den gerade damals Campe's Robinson auf seine Phantasie ausübte, mit allen Reizen einer abenteuerlichen Zukunft ausmalte. Der Gedanke wurde zur That; er machte einen Fluchtversuch in der Absicht, nach Hamburg zu gehen. Aber die Erinnerung an die verlassenen Eltern, die er nicht wiedersehen sollte, hemmte die kaum begonnene Flucht; er kehrte zurück und bekannte dem Rector offen sein Vorhaben und dessen Beweggründe. Dieser verzieh und half ihm. Er bekam einen Obergesellen, der ihn besser behandelte, es war sein Landsmann Karl Gottlob Sonntag (später Generalsuperintendent in Riga). Es scheint, daß diese Katastrophe in die ersten Anfänge seines Schullebens fällt,

denn schon im April 1775 (also ein halbes Jahr nach seinem Eintritt) spricht er von seinem Obergesellen mit großer Zufriedenheit in einem Brief an den Vater. Charakteristisch für seine häuslichen Verhältnisse ist, daß man ihm zumuthete, Strumpfbänder unter seinen Mitschülern zu vertreiben, ein Ansinnen, das er mit Schrecken zurückweist, denn „er würde entsetzlich ausgehöhnt werden*).“

Er ist sechszehn Jahr alt, als Lessing's Streitschriften gegen den Pastor Göze in Hamburg erscheinen; die Bogen, wie sie ausgegeben werden, kommen auf heimlichen Wegen auch in die Hände der Schüler in Pforta, unter denen damals keiner sein mochte, auf den sie einen größeren, nachwirkenden Eindruck machten, als Fichte. Dürfte man literarische Horoskope stellen, die jedenfalls gültiger sind, als die astrologischen, so würde ich es als eine bedeutungsvolle Thatsache ansehen, daß Fichte's beginnendes Jünglingsalter und die letzten Jahre seiner Schulzeit mit dem Antigöze zusammenfallen, dieser großen kriegverkündenden Erscheinung im Sternbilde Lessing's. Es werden uns drei Schriften genannt, die auf Fichte's erste Jugend besonders mächtig eingewirkt haben: auf das Kind die Volksgeschichte vom gehörnten Siegfried, auf den Knaben der Robinson und auf den Jüngling der Antigöze.

Dieser erste Lebenslauf Fichte's erinnert in manchen Punkten unwillkürlich an die Jugend Schiller's: die arme und dunkle Herkunft, die leidenschaftliche Neigung zum Predigerberuf, der Zwang einer klösterlichen Schule, selbst die Flucht, in der das Freiheitsbedürfniß kämpft mit dem kindlichen Gedanken an die verlassene Mutter, ein Kampf, den Fichte — noch ein Knabe,

*) Br. (Weinhold) S. 2—3.

als er die Flucht wagt, — nicht aushält. Aus dem Prediger wurde in Schiller ein Dichter, in Fichte ein Philosoph. Oder besser gesagt: bei dem Einen war es die Natur des Dichters, bei dem Anderen die des Philosophen, die sich zuerst als Prediger Luft machen wollte, und was beide mit einander gemein haben, ist der naturmächtige Drang zum Redner. Und in der Theilnahme an der kantischen Philosophie treffen später ihre Lebenswege sogar in einem gemeinschaftlichen Ziele zusammen.

5. Akademische Studien. Jena. Leipzig.

1780 — 1788.

Im Herbst 1780 hat Fichte die Laufbahn der Schule vollendet und beginnt zunächst in Jena seine akademischen Studien, deren eigentliches Ziel die Theologie ist.

Die nächsten acht Jahre sind durch biographische Nachrichten nur sehr spärlich erleuchtet; wir hören, daß er in Jena unter Griesbach immatriculirt wurde, bei diesem theologische, bei Schütz philologische Vorlesungen namentlich über Aeschylus hörte, dann auf seiner Landesuniversität Leipzig die Studien fortsetzte und hier besonders durch Pezold's Vorträge über Dogmatik zu eigenen Speculationen angeregt wurde, die, ganz sich selbst überlassen, zunächst eine völlig deterministische Richtung annahmen. Es waren die Anfänge seines Philosophirens. Ein philosophisch unterrichteter Prediger, dem Fichte seine Ansichten mittheilte, soll ihm gesagt haben, er sei auf dem Wege, Spinozist zu werden, und möge Wolf's Metaphysik als Gegengift brauchen. Erst dadurch sei Fichte auf diese Systeme hingewiesen worden und habe sie jetzt näher kennen gelernt. Er war Determinist, bevor er Kantianer wurde. Was für ein Determinist er war, läßt sich nicht genau sagen. Wenn man die menschliche Freiheit leugnet,

so braucht man deßhalb noch kein Spinozist zu sein. Und nach seinen Briefen aus jener Zeit zu urtheilen, so erscheint seine religiöse Vorstellungsweise vielmehr von einem gewissen Prädestinationsglauben beherrscht, auf den er bei vielen Gelegenheiten als ein Lieblingsthema zurückkommt. In den religiösen Betrachtungen, die sich oft in seine Briefe einmischen, findet sich nichts von spinozistischer Denkweise. Auch war er damals im Philosophiren noch zu sehr Anfänger und Naturalist, um ein geschlossenes und bündiges System zu haben, welches ihn ganz auf die Seite Spinoza's gestellt hätte. Und wenn er selbst mit seinem Verstande ein Determinist nach Spinoza's Art gewesen wäre, so blieb sein Gemüth und sein religiöses Bedürfniß damit im Widerspruch.

Das ist Alles, was wir aus seinem inneren Leben während jener Zeit erfahren. Das äußere ist eine Leidensgeschichte; er lebt unter dem fortgesetzten und zunehmenden Drucke des herbsten Mangels und empfindet die doppelte Qual einer bitteren Armuth und eines bitterlichen Schamgefühls über die Armuth, und dieses Gefühl ist um so peinlicher, als er sich selbst sagen muß, daß es falsch ist. Ohne jede Unterstützung, die sonst armen Studirenden leicht zu Theil wird, muß er durch Privatunterricht seinen Lebensunterhalt erwerben. Auf diese Weise geht ihm die Zeit verloren; Bücher zu kaufen, hat er kein Geld; seine Studien gerathen ins Stocken und werden namentlich in den positiven Fächern lückenhaft; er kann die Muße nicht finden, das Versäumte nachzuholen und sich für die Prüfung vorzubereiten, die er vor dem Oberconsistorium in Dresden ablegen muß, um ein Pfarramt zu erhalten. Seit 1784 ist er Hauslehrer an verschiedenen sächsischen Orten, wir wissen nicht, wo überall; einer seiner Briefe an den Vater (Mai 1787) ist von „Wolfishein" (wahrscheinlich Wolfshayn in der Nähe von Leipzig) datirt. Nach einem späteren Reisetagebuch zu

urtheilen, ist er auch in Elbersdorf und Dittersbach Hauslehrer gewesen*).

In einem freimüthigen, von dem Gefühle seines herben Schicksals durchdrungenen Schreiben an Burgsdorf, den damaligen Präsidenten des Oberconsistoriums, bittet er um eine Unterstützung, damit er einige Zeit sorgenfrei leben und die nächsten Ostern (das Schreiben ist wahrscheinlich aus dem Jahr 1787) seine Prüfung ablegen könne. Die Bitte wird ihm nicht gewährt. Er muß unter dem Druck der Verhältnisse zunächst dem Ziele entsagen, welches er bis jetzt gehabt hat und auch noch nicht für immer aufgiebt: sächsischer Landprediger zu werden.

Den Sohn als Pfarrherrn auf der Kanzel zu sehen, mochte der Lieblingswunsch der Mutter gewesen sein, und es ist wahrscheinlich, daß von hier aus die häuslichen Mißhelligkeiten ihren Anfang nahmen. Die Anklagen und Vorwürfe aus der Heimath mochte der Sohn um so bittrer empfinden, je unverdienter sie waren und je schwerer er ohnehin schon die drückende Last eines Daseins voller Noth und ohne Aussicht trug. Er war sechsundzwanzig Jahr und lebte mit seinem stolzen Selbstgefühl, mit dem Bewußtsein seiner Kraft, ohne einen Freund, der ihn zu würdigen wußte, ohne Beruf, ohne Ziel, ohne Unterhalt, preisgegeben der Noth, den Vorwürfen der Seinigen, der Geringschätzung der Welt, die nach dem äußeren Ansehen urtheilt. Es war die unglücklichste und hoffnungsloseste Zeit seines Lebens. Er fühlte sich zu Boden gedrückt und der Verzweiflung nahe. In einer solchen Stimmung kehrt er von einem einsamen Spaziergange in Leipzig den Abend vor seinem Geburtstage im Jahre 1788 in seine Wohnung zurück, und hier erwartet ihn eine gute

*) Br. (Weinhold.) Nr. 2. S. 3—6. Fichte's Leben. I Bd. S. 118, 119.

Botschaft. Der Dichter Weiße ladet ihn zu sich ein und bietet ihm eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, die Fichte sogleich annimmt und einige Monate später antritt. Damit beginnt ein neuer Lebensabschnitt, den wir füglich seine Wanderjahre nennen können.

II.

Wanderjahre. Hauslehrerleben. Lebenspläne.

1. Erster Aufenthalt in der Schweiz.

1788—1790.

Den 1. September 1788 trifft Fichte in Zürich ein und übernimmt in der Familie Ott, die den Gasthof zum Schwerte besitzt, die Erziehung der beiden Kinder, eines Knaben von zehn und eines Mädchens von sieben Jahren. Hier stößt er bald auf Schwierigkeiten, mit denen häusliche Pädagogen oft zu kämpfen haben und die sich in demselben Maße steigern, als die Erzieher energisch und bestimmt, die Eltern eigenwillig und unverständig sind. Der Maßstab, nach welchem Fichte die große Aufgabe der Menschenerziehung beurtheilte und nach dem er als Pädagoge unter allen Umständen zu handeln entschlossen war, paßte nicht mit dem Maßstabe, den die Familie Ott und namentlich die Mutter an die Erziehung ihrer Kinder legte. Fichte sah, daß, um seine Aufgabe gründlich zu lösen, er mit den Eltern anfangen und, statt mit ihnen zu erziehen, diese vielmehr miterziehen müsse. Und so nahm er sie gleich und ernsthaft in die Schule oder wenigstens unter seine Censur. Er beobachtete genau und streng ihre pädagogischen Irrthümer und schrieb ein „Tagebuch der auffallendsten Erziehungsfehler", welches er den Eltern zu ihrer Selbsterkenntniß wöchentlich vorlegte. Er konnte einmal die Wahrheit nur disciplinirend sagen und nahm, wo er die Disciplin nöthig

fand, ohne Rücksicht auf die Verhältnisse und die Personen eine präceptormäßige Haltung. Natürlich konnte ein solches Verhältniß nicht lange Bestand haben; von beiden Seiten wurde die Auflösung gewünscht und für Ostern 1790 festgesetzt. Fichte's Hauslehrerleben im Gasthofe zum Schwert hatte kaum über anderthalb Jahr gedauert. „Ich verließ Zürich," schrieb er ein Jahr später an seinen Bruder Gotthelf, „weil es mir, wie ich mehrmals nach Hause geschrieben habe, in dem Hause, in welchem ich war, nicht ganz gefiel. Ich hatte von Anfang an eine Menge Vorurtheile zu bekämpfen; ich hatte mit starrköpfigen Leuten zu thun. Endlich, da ich durchgedrungen und sie gewaltiger Weise gezwungen hatte, mich zu verehren, hatte ich meinen Abschied schon angekündigt, welchen zu widerrufen ich zu stolz und sie zu furchtsam waren, da sie nicht wissen konnten, ob ich ihre Vorschläge anhören würde. Ich hätte sie aber angehört. Uebrigens bin ich mit großer Ehre von ihnen weggegangen: man hat mich dringend empfohlen, und noch jetzt stehe ich mit dem Hause in Briefwechsel *)"

2. Züricher Freunde.

Indessen hatte Fichte während seines kurzen Aufenthaltes in Zürich noch einige persönliche Verhältnisse geschlossen, die ihn für mancherlei Verdruß und Verstimmungen in seinem häuslichen Wirkungskreise entschädigen konnten. Unter den jüngeren Männern waren zwei, die er lieb gewonnen hatte, ein deutscher Theologe Achelis aus Bremen, der, wie Fichte, Hauslehrer in Zürich war, und Escher, ein angehender schweizer Dichter, der bald, nachdem Fichte Zürich verlassen, an einer schrecklichen Krankheit zu Grunde ging. Für Achelis scheint Fichte eine beson-

*) Briefe. (Weinhold.) Nr. 5. S. 19.

ders warme Freundschaft gehabt zu haben. Unter den bedeutenden Männern Zürichs war die wichtigste und interessanteste Bekanntschaft, die er machen konnte, Lavater, und durch diesen wurde er in einen Familienkreis eingeführt, mit dem er durch die Liebe zur Tochter des Hauses bald in den nächsten Verkehr kam.

3. Johanna Maria Rahn.

Unsere Leser erinnern sich, welche Begeisterung in der Schweiz und namentlich in Zürich, wo Bodmer vorgearbeitet und die Gemüther dafür gestimmt, Klopstock's Dichtungen, vor Allem sein Messias, gefunden und mit welchem Jubel man den Dichter, als er 1750 persönlich in Zürich erschien, in den dortigen Kreisen aufgenommen hatte. Unter der klopstocktrunkenen Jugend jener Zeit war ein junger Kaufmann Namens Rahn, der den leidenschaftlichen Wunsch hatte, die Freundschaft des großen Dichters der Freundschaft zu gewinnen. Er war der älteste Sohn eines Hauses, das nach dem bodmer'schen das Glück gehabt, Klopstock beherbergen zu können. Der Wunsch des jungen Rahn erfüllte sich. Bald war er mit dem Dichter so eng befreundet, daß dieser von Zürich aus seiner Fanny schrieb: „ich habe bisher zwei Freunde gewonnen, den König von Dänemark und einen hiesigen jungen Kaufmann." Als nun Klopstock einst diesem begeisterten Freunde von seiner Schwester Johanna erzählt hatte und welche innige Seelengemeinschaft er mit dieser Schwester führe, so war von diesem Augenblick an für den jungen Schweizer Johanna Klopstock das Ideal aller Frauen und sein sehnlichster Wunsch, die Freundschaft mit dem Bruder durch die Heirath mit der Schwester zu krönen. Er begleitete den Dichter nach Deutschland in das Haus seiner Eltern, verlobte sich mit der Schwester, folgte ihm nach Dänemark, gründete sich in Lingbue,

in der Nähe von Kopenhagen, eine Niederlassung und führte die Verlobte heim. Vermögensverluste nöthigten ihn, nach Zürich zurückzukehren. Nach dem Tode seiner Frau fand er den besten Trost und Ersatz in der ältesten Tochter, die den Namen und Sinn der Mutter geerbt und sich mit ihrem Vater so innig zusammengelebt hatte, daß beide niemals einander verlassen wollten.

In diesem für alle geistigen Interessen empfänglichen und gastlichen Hause fand Fichte seine glücklichsten Stunden und vielleicht zum erstenmale die reine Anerkennung seiner Tüchtigkeit und Kraft; er gewann die herzliche Freundschaft des Vaters, die volle Liebe der Tochter, und als er Ende März 1790 von Zürich schied, war er mit Johanna Maria Rahn im Herzen verlobt.

Es waren weder die Reize der Jugend und Schönheit noch die des äußeren Besitzes, wodurch Fichte gefesselt wurde. Sie war vier Jahre älter als er, nach ihrer eigenen Schilderung ohne jeden Reiz körperlicher Schönheit*), und was sie von väterlichen Glücksgütern besaß, sollte bald durch den Betrug eines Mannes, dem der größte Theil des Vermögens anvertraut war, verloren gehen. Auch besaß sie nichts von jenem Glanze geistiger Bildung, der selbst einen männlichen Scharfblick zu blenden vermag. Es war eine weit tiefere Macht, die ihr Gewalt über sein Herz gab. Sie hatte seine Individualität erkannt, weit besser als er damals sich selbst kannte; sie fühlte weit richtiger, als er selbst, was ihm gemäß war. Auf diese Erkenntniß seiner Natur, auf dieses richtige Gefühl von ihm gründete sich ihre Liebe, die, unverblendet wie sie war und von keinem Scheinwerthe bestrickt, auf wirklicher Ueberzeugung beruhte. Man braucht die Briefe beider nur

*) Briefe (Weinhold). Nr. 12. S. 43 flgd. Br. der Frau an den Bruder Fichte's (Dec. 1794).

mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen, um in das Herz dieser Frau diesen wohlthuenden Einblick zu gewinnen. Ihre zu jedem Opfer freudig bereite Hingebung, ihre Milde im Urtheil und eine vollkommene Freiheit von allem eitlen Selbstgefühl waren seltene und ächte Charakterzüge, die zu Fichte's gewaltigem Ringen, zu seiner censorischen Strenge und seinem übermächtigen, von manchen eitlen Empfindungen nicht immer freien Selbstgefühle wirklich wie die zweite Hälfte paßten. Er hatte ein Herz gefunden, dem er sich ganz aufschließen und unbedingt anvertrauen konnte. Dieses Vertrauen that ihm wohl und war der Grundzug seiner aufkeimenden Liebe, die selbst in ihren zärtlichen Empfindungen nüchtern blieb und ohne jenen poetischen Hauch, der die Blüthen der Phantasie hervorzaubert. Seine Einbildungskraft wird nicht ergiebiger und die Verse werden ihm nicht leichter; bekennt er doch selbst der Geliebten, daß in dem einzigen Gedicht, welches er für sie macht, jeder Reim eine Stunde kostet. Aber sein ganzes Dasein athmet den Genuß des Vertrauens und man fühlt aus jedem Wort seiner Briefe, daß er im Innersten erwärmt ist.

Doch ist sein Leben noch so unfertig und die Ziele, die er sich setzt, liegen noch so unklar vor ihm, daß Gemüthsschwankungen eintreten, die auch das Verhältniß zu seiner Braut bisweilen unsicher machen. Ihr Gefühl war bei weitem fester gegründet als das seinige. Er möchte seine Laufbahn nicht durch eine Ehe hindern. Der Gedanke an seine großen Lebensentwürfe kann ihn dergestalt gegen seine eigenen Empfindungen erkälten, daß er mit stoischer Ruhe von der Nothwendigkeit redet, eine Verbindung aufzulösen, in welcher er von jeher mehr der Geliebte gewesen sei als der Liebende. In seinen Briefen aus jener Zeit finden sich Spuren solcher Schwankungen, die in einer jähen Weise

wechseln. Entschlossen, nach Zürich zurückzukehren, schreibt er den 1. März 1791 an seine Braut, ganz von dem Glück erfüllt, sie zu besitzen und bald mit ihr vereinigt zu sein: „könnte ich dir doch meine Empfindungen so heiß hingießen, wie sie in diesem Augenblick meine Brust durchströmen und sie zu zerreißen drohen.“ Und vier Tage später schreibt er seinem Bruder: „ich liebe die Sitten der Schweizer nicht und würde ungern unter ihnen leben, es ist immer eine gewagte Sache, sich zu verheirathen ohne ein Amt zu haben, und endlich fühle ich zu viel Kraft und Trieb in mir, um mir durch eine Verheirathung gleichsam die Flügel abzuschneiden, mich in ein Joch zu fesseln, von dem ich nie wieder los kommen kann und mich nun so gutwillig zu entschließen, mein Leben als ein Alltagsmensch vollends zu verleben.“ „Ich ließ mich lieben, ohne es eben sehr zu begehren *).“ Sie erscheint sicher, während er schwankt; sie sieht klar, während ihm die Lebensziele noch ungewiß vorschweben. Er hat auch das Gefühl dieser ihrer Ueberlegenheit. „Sie hat mehr Verstand als ich“, schreibt er dem Bruder. Und ihr selbst ruft er zu: „Soll ich immer so wie eine Welle hin und her getrieben werden? Nimm

*) Briefe (Weinhold). Nr. 5. S. 21 und 22. In demselben Briefe (März 1791) erwähnt Fichte eine „Charlotte Schlieben“, für die er eine frühere Neigung gehabt, die jetzt längst aus seinem Herzen vertilgt sei. Von seiner Braut schreibt er: „sie ist die edelste, trefflichste Seele, hat Verstand, mehr als ich, und ist dabei sehr liebenswürdig; liebt mich, wie wohl wenig Mannspersonen geliebt worden sind. Sie ist nicht ohne Vermögen und ich hätte Aussicht, einige Jahre in Ruhe meine Studien abzuwarten, bis ich entweder als Schriftsteller oder in einem öffentlichen Amte, welches ich durch die Empfehlung einer Menge großer Männer in der Schweiz, die sehr viel von mir halten und die Correspondenz in alle Länder Europa's haben, wohl erhalten könnte, selbst ein Hauswesen unterhalten könnte.“

du mich hin, männlichere Seele, und fixire meine Unbeständigkeit*)!"

4. Leipziger Aufenthalt. Verfehlte Lebenspläne.
1790—1791.

Mit erhöhtem Selbstgefühl, eine Menge Entwürfe und Lebenspläne in seinem Kopfe, kehrt Fichte im Frühjahr 1790 nach Leipzig zurück. Dieses Jahr ist die Zeit seiner größten inneren Gährung. Er ist sich vielfacher Mängel bewußt, denen er abhelfen möchte, und hat doch noch keinen Schwerpunkt, keinen inneren Halt gefunden, um sein Leben mit sicherer Hand zu gestalten. So tappt er umher und greift bald dahin bald dorthin. Er fühlt, daß ihm Welterfahrung, Menschenkenntniß, die Kunst der Anpassung und damit ein wichtiger Factor der Charakterbildung fehlt; er glaubt, diese Bedingungen am besten an irgend einem Fürstenhofe als Prinzenerzieher oder auf Reisen als Mentor irgend einer vornehmen Person sich erwerben zu können. Zu diesem Zwecke soll Klopstock seinen Einfluß in Kopenhagen oder Karlsruhe, Lavater den seinigen in Würtemberg oder Weimar aufbieten, Rahn ihn beim Prinzen von Hessen empfehlen. Die Versuche werden gemacht und bleiben erfolglos. Johanna Rahn durchschaute die Nichtigkeit dieser Wünsche, sie wußte wohl, wie wenig Fichte an Höfen zu gewinnen habe und daß er sich schlecht zu einem Prinzenerzieher eigne. Im Bewußtsein seiner Charaktermängel sucht er einen Platz in der großen Welt, den er nicht findet. Im Gefühle seines Talents sucht er sich als Redner einen Lebensweg zu bahnen. Für den Rednerberuf bieten sich ihm verschiedene Formen: er kann als Lehrer der Rhetorik, als Rhetor, Prediger, Schriftsteller wirken. Was soll er werden? Welche

*) Vgl. Fichte's Leben. I Bd. S. 99—102.

dieser Formen ergreifen? Schon in der Schweiz hat er den Plan gehabt, eine Rednerschule zu gründen. In Leipzig studirt er bei Schocher die Kunst der Declamation; er will nicht mehr predigen, bis er in dieser Kunst eine gewisse Vollkommenheit erreicht hat; wenn er sie besitzt, so muß sein „Ruf gemacht sein oder es wäre kein Recht mehr in der Welt*).“ Sehr bald sieht er ein, daß er hier nichts zu lernen habe, und wie armselig diese Kunst ist, wenn sie nichts ist als Kunst. Sollte man glauben, daß Fichte, den man so oft mit Faust verglichen hat, wirklich einmal in seinem Leben auf dem Standpunkte Wagners stand, als er, um predigen zu lernen, bei Schocher in die Schule ging, weil dieser so viele treffliche Schauspieler gezogen habe? „Ich hab' es immer rühmen hören, ein Komödiant könnt' einen Pfarrer lehren**)!“

Prediger kann und will er nicht werden; wenigstens in Sachsen nicht, wo die vernünftige Religionserkenntniß „eine mehr als spanische Inquisition“ zu fürchten habe***). So bleibt für ihn vom Berufe des Redners nur der Schriftsteller übrig. Aber was soll er schreiben? Er will eine Zeitschrift für weibliche Bildung herausgeben, doch findet sich dazu kein Verleger; er versucht sich in Trauerspielen und Novellen, aber dazu fehlt ihm glücklicherweise das Talent; wie sehr es ihm fehlte, zeigt die einzige Probe einer kleinen Novelle, die man in seinem Nachlasse gefunden und in der Gesammtausgabe seiner Werke bekannt gemacht hat; er denkt sogar an eine literarische Wirksamkeit in Wien, wenn sich dazu eine Gelegenheit bieten sollte, die glücklicherweise ausbleibt.

---

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 71 flgd. Br. an Joh. Rahn (8. Juni 1790). Vgl. bes. S. 72.

**) Ebendaselbst. S. 72.

***) Ebendaselbst. S. 73.

5. Die kantische Philosophie.

Alle Projecte, die er hat, schlagen fehl. So sieht er sich, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wieder auf den Privatunterricht angewiesen, den er auch mit großem Eifer betreibt. Und auf diesem Wege, wo er es am wenigsten gesucht hätte, fällt ihm gleichsam von ungefähr der Gegenstand zu, der seine Lebensrichtung entscheidet. Ein Student wünscht von ihm Unterricht in der kantischen Philosophie. Das wird für Fichte die erste Veranlassung, sie zu studiren. Dieses Studium läßt ihn bald alle anderen Pläne vergessen und giebt ihm die Erfüllung, wonach er sich sehnt. Er wird von dem großen Object ganz eingenommen und beherrscht, so daß die Sorgen um das eigene Leben und Schicksal aufhören ihn zu kümmern. Jetzt ist kein Zweifel mehr, was er werden will, was er werden oder schreiben soll? Nichts, bis er die kantische Lehre ganz wird durchdrungen haben! Das ist sein nächstes Lebensziel, von dem die Ordnung aller weiteren abhängt. Diese durch die kantische Philosophie herbeigeführte innere Lebensentscheidung fällt in die zweite Hälfte des Jahres 1790 *).

„Ich habe jetzt," schreibt er an seine Freundin in Zürich, „vor meinem projectvollen Geist Ruhe gefunden, und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der kantischen Philosophie hingegeben, einer Philosophie,

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 79 flgd. Der Brief an seine Braut, in dem Fichte zuerst von der kantischen Philosophie spricht, ist vom 12. August 1790.

welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Uebergewicht und dem ganzen Geist eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge giebt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dieß hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei meiner schwankenden äußeren Lage meine seligsten Tage verlebt. Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen und alles, was ich wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an schreiben werde, wird nur über sie sein. Sie ist über alle Vorstellung schwer und bedarf es wohl leichter gemacht zu werden." „Sage deinem theueren Vater: wir hätten uns bei unseren Untersuchungen über die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Princip disputirt hätten." „Die etwaige Anlage, die ich zur Beredsamkeit habe, werde ich aber neben diesem Studium nicht vernachlässigen; ja dieß Studium selbst muß dazu beitragen, sie zu veredeln, weil es derselben einen weit erhabeneren Stoff liefert, als Grundsätze, die sich um unser eigenes kleines Ich herumdrehen." Er will zunächst nichts thun „als eben diese Grundsätze populär und durch Beredsamkeit auf das menschliche Herz wirksam zu machen suchen*)." Ein halbes Jahr später schreibt er im Rückblick auf jene Zeit an seinen Bruder: „Ich ging mit den weitaussehendsten Aussichten und Plänen von Zürich; — im kurzen scheiterten alle diese Aussichten, und ich war der Verzweiflung nahe. Aus Verdruß warf ich mich in die kantische Philosophie, die ebenso herzerhebend als kopfbrechend

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 81—83. (Br. 5. Septbr. 1790.) Vgl. Br. 1. März 1791. S. 101.

ist. Ich fand darin eine Beschäftigung, die Kopf und Herz füllte; mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg; das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum anderen verlegen um Brod, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde*)."

Das Studium der kantischen Lehre ist für Fichte nicht bloß eine Lebensumwandlung, sondern zugleich eine philosophische Bekehrung. Sie verändert von Grund aus seine Vorstellungen; sie löst ihm das große Räthsel der Freiheit und macht, daß er jetzt für absolut gewiß hält, was ihm früher vollkommen unmöglich erschien. In seinen Briefen an Achelis und Weißhuhn (einen seiner ältesten Schul- und Universitätsfreunde) finden wir den freudigen Ausdruck dieser glücklichen Revolution seiner Begriffe, dieses Aufathmen vom Determinismus, den er sich selbst aufgenöthigt hatte, so wenig diese Vorstellungsweise seinem innersten Wesen gemäß war. „Ich kam", schreibt er an Achelis, „mit einem Kopfe, der von großen Plänen wimmelte, nach Leipzig. Alles scheiterte, und von so viel Seifenblasen blieb mir nicht der leichte Schaum übrig, aus welchem sie zusammengesetzt waren. Da ich das Außer mir nicht ändern konnte, so beschloß ich, das In mir zu ändern. Ich warf mich in die Philosophie und das zwar, wie sich versteht, in die kantische. Hier fand ich das Gegenmittel für die wahre Quelle meines Uebels und Freude genug obendrein. Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Theil derselben, der aber ohne Studium der Kritik der reinen Vernunft unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem eines Menschen hat, die Revolution, die durch

*) Briefe (Weinhold). Nr. 5, S. 19 flgd. Der Brief ist vom 5. März 1791.

sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich." „Ich lebe in einer neuen Welt", schreibt er an Weißhuhn, „seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u. s. f. sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System giebt*)!"

Die erste Schrift, mit der sich Fichte auf dem Gebiete der kantischen Philosophie versuchen will, soll eine Erläuterung der Kritik der Urtheilskraft sein. Sie wird im Winter 1790/91 geschrieben und soll Ostern 1791 erscheinen**). Er wollte sich als philosophischer Schriftsteller bemerkbar gemacht haben, bevor er nach Zürich zurückkehrte. Indessen Vollendung und Druck jener Schrift wurden gehindert und auch die Rückkehr nach Zürich mußte ins Unbestimmte hinausgeschoben werden.

6. Warschau. (Juni 1791.)

Die Vermögensverluste, die den Vater seiner Braut plötzlich trafen, kreuzten die für die Rückkehr in die Schweiz und die Vereinigung mit Johanna Rahn schon gefaßten Lebenspläne. Er sah sich von neuem auf die Wirksamkeit eines Hauslehrers angewiesen. Im Einklange mit den früheren Plänen war sein Wunsch, in einem vornehmen Hause die Erziehung eines schon herangewachsenen Zöglings zu vollenden und diesen dann auf Akademien und Reisen zu begleiten. Und da ihm eine Stelle dieser Art im Hause des Grafen Plater in Warschau angeboten wird,

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 107—111.

**) Ebendaselbst. S. 111—113.

so ist er gleich entschlossen, dieser Aussicht zu folgen. Er verläßt Leipzig den 28. April 1791 und trifft den 7. Juni in Warschau ein. Der erste Blick in die Verhältnisse, die ihn hier in dem gräflichen Hause empfangen, zeigt ihm die Unmöglichkeit, darin zu leben. Die Gräfin gehört zu jenen Frauen von Stande, die den Hauslehrer für ihren Unterthan ansehen und für dessen erste Pflicht die Unterwürfigkeit halten. Das Benehmen und die Sitten Fichte's gefielen der Gräfin so wenig als seine französische Aussprache, und sie wünschte daher sich seiner so bald als möglich zu entledigen. Diesem Wunsch kam Fichte entgegen, denn er fand die Gräfin ebenso unausstehlich als sie ihn. Er schreibt in sein Tagebuch: „Madame ist eine Frau der großen Welt, und da ich noch wenig dergleichen gesehen hatte, so konnte es nicht fehlen, daß sie mir nicht unausstehlich werden mußte. Sie ist groß, die Augenknochen stehen stark hervor, dabei hat ihr Blick etwas Leidenschaftliches, Gereiztes. Der Ton ihrer Stimme stumpf, ohne Silber, wie ich es hier bei mehreren Frauen von Stande bemerkte. Sie stößt mit der Zunge an, ich glaube aus Affectation, redet immer im Commandirtone, rasch, undeutlich, weßhalb sie schwer zu verstehen ist, sie ist nie zu Hause, kommt, redet ein paar Worte, läßt sich von ihrem gehorsamen Manne die Hand küssen und geht. Er ist ein guter, ehrlicher Mann, dick und träge, ein Jaherr*)."

Nachdem ein Versuch der Gräfin, dem unbequemen Hauslehrer eine andere Stelle in Warschau zu verschaffen, fehlgeschlagen war, wollte dieser nicht zum zweitenmale sich ausbieten lassen und forderte eine Entschädigungssumme, die man ihm verweigerte und erst zahlte, als er mit den Gerichten drohte. So war er von dem gräflichen Hause befreit und hatte für die näch-

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 126.

sten Monate zu leben. Um aber in Warschau ein besseres Urtheil über sich zurückzulassen als das der Frau von Plater, predigte er am 23. Juni in der dortigen evangelischen Kirche und, wie er selbst berichtet, mit großem Beifall. Eine Frau äußerte nach der Predigt, sie habe einen gemeinen Fiedler erwartet und einen Virtuosen gehört. Es war am Frohnleichsnamtage und der Gegenstand seiner Predigt die Einsetzung des Abendmahles*).

7. Königsberger Aufenthalt. Kant.

Den 25. Juni verläßt Fichte Warschau. Sein nächstes Ziel ist Königsberg; er möchte den Mann persönlich kennen lernen, dem er sein erneutes geistiges Dasein verdankt. Den 1. Juli kommt er in Königsberg an, den 4ten besucht er Kant, der damals auf der Höhe des Ruhmes und der Jahre, aufgesucht von Fremden aller Welt, sparsam mit der Zeit, den unbekannten Mann ohne weitere Zuvorkommenheit („nicht sonderlich" sagt das Tagebuch) aufnimmt. Auch in dem Hörsale Kant's wird seine Erwartung getäuscht, er findet den Vortrag schläfrig.

Indessen ist Fichte's ganzer Ehrgeiz von dem Wunsche erfüllt, Kant's Interesse zu gewinnen d. h. durch eine Leistung zu verdienen, die in den Augen des Meisters ihn könnte beachtungswürdig erscheinen lassen. Kant hatte in seiner Sittenlehre aus den moralischen Bedingungen der menschlichen Vernunft die Nothwendigkeit des Glaubens in seinem ewigen Inhalte dargethan und den Weg gebahnt zu einer neuen Einsicht in das Wesen der Religion. Gerade diese Untersuchung mußte Fichte's Aufmerksamkeit besonders anziehen. Es handelte sich darum, die neuen Einsichten der kritischen Lehre anzuwenden auf die Theologie und die gegebene auf positive Offenbarung gegründete Religion. Den

*) Ebendas. S. 128 flgd. Vgl. Nachgel. W. III Bd. S. 209—220.

Begriff der Offenbarung hatte Kant bisher nicht untersucht. Ueberhaupt war seine eigentliche Religionslehre noch nicht erschienen. Eben jetzt beschäftigte er sich mit diesen Untersuchungen, denen die Welt mit der größten Spannung entgegensah. Hier also fand Fichte eine der Lösung bedürftige und würdige Aufgabe; hier konnte er zeigen, daß er den Geist der kantischen Schriften begriffen und die Kraft habe, selbstthätig auf diesem Gebiete vorwärts zu dringen. Schnell war er zur That entschlossen. Mit dem Wenigen, was er noch übrig hat, bleibt er in Königsberg und schreibt in der Verborgenheit seines Gasthauses binnen vier Wochen seinen Versuch einer Offenbarungskritik, den er in der Handschrift den 18. August 1791 Kant zur Beurtheilung übersendet. Dieser liest die Schrift, die im Geiste seiner Philosophie gehalten und zugleich mit einer Darstellungsgabe geschrieben ist, die ihm auffällt. Jetzt wird Fichte von Kant „mit ausgezeichneter Güte" empfangen, und in den häuslichen Kreis seiner Freunde eingeladen. „Erst jetzt", bemerkt Fichte in seinem Tagebuche, „erkannte ich Züge in ihm, die des großen in seinen Schriften niedergelegten Geistes würdig sind." Er wird mit den königsberger Freunden des Philosophen bekannt und besucht auf dessen Wunsch namentlich die beiden Prediger, von denen der eine der erste Commentator der kantischen Kritik war, der andere der erste Biograph Kant's wurde: Schulze und Borowski.

Unterdessen hat Fichte seine wenigen Mittel aufgebraucht und nur noch für ein paar Wochen zu leben. Da sich keine Hauslehrerstelle für ihn findet, so braucht er ein Darlehn. Es giebt nur Einen, dem er sich so nahe fühlt, daß er seine Noth ihm anvertrauen, und der ihm zugleich so hoch steht, daß er ihn bitten kann. Dieser Eine ist Kant. Er geht zu ihm mit dieser Bitte im Herzen. Auf dem Wege verliert er den Muth.

Jetzt wendet er sich schriftlich an Kant, vertraut ihm seine Lage und bringt seine Bitte vor mit dem Bekenntniß, wie unendlich schwer sie ihm falle. „Ich überschicke diesen Brief mit einem ungewohnten Herzklopfen. Ihr Entschluß mag sein, welcher er will, so verliere ich etwas von meiner Freudigkeit. Ist er bejahend, so kann ich freilich das Verlorene einst wiedererwerben; ist er verneinend, nie, wie es mir scheint*)!" Der Brief ist vom 2. September. Den Tag darauf ladet ihn Kant ein und erklärt, daß er seine Bitte zu erfüllen, für die nächsten Wochen außer Stande sei. Wenige Tage später schlägt er ihm die Bitte ab, dagegen räth er ihm, seine Schrift drucken zu lassen; Hartung soll sie verlegen, Borowski die Sache vermitteln. Offenbar wollte ihm Kant auf eine Weise helfen, die das Darlehen ausschloß und für Fichte die ehrenvollste war. Und der Erfolg hat gezeigt, daß Kant in der That ihm nichts Besseres geben konnte als den Rath, seine Schrift zu veröffentlichen. Er hatte bei Kant Hülfe in der Noth gesucht und empfing einen Rath, dessen Befolgung zugleich den Anfang seines Ruhmes machen sollte.

8. Hauslehrerzeit in Krockow. Fichte's erster Schriftstellerruhm.

1791—1793.

Durch Kant's Empfehlungen und die Bemühungen der beiden kantischen Freunde Borowski und Schulze kam unserem bedrängten Fichte doppelte Hülfe. Borowski vermittelte den Verlag seiner Schrift bei Hartung. Schulze verschaffte ihm bei dem Grafen Krockow in Krockow bei Danzig eine Hauslehrerstelle, in welcher sich Fichte, zum erstenmale in einem solchen Wirkungskreise, glücklich und wohl fühlte, denn er fand hier die

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 131—135.

vornehme Bildung in ihrer humanen Form und eine geistige Atmosphäre, in welcher namentlich von Seiten der Gräfin die Verehrung für Kant einheimisch gemacht war*).

Die Schrift, die in Halle gedruckt werden soll, stößt bei der dortigen theologischen Facultät auf Censurschwierigkeiten, und schon werden Vorbereitungen getroffen, den Druck in die benachbarte, kantisch gesinnte Universität Jena zu verlegen, als in Halle der Theologe Knapp als neugewählter Dekan die Censurschwierigkeiten beseitigt und das Imprimatur ertheilt. Die Schrift erscheint Ostern 1792 unter dem Titel „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Durch einen Zufall ist auf dem Titelblatt der Name des Verfassers weggeblieben. Unterdessen hat sich die Kunde einer religionsphilosophischen Schrift aus Königsberg, die theologische Bedenken erregt habe, schon in Jena verbreitet und die Gemüther in Spannung gebracht. Man weiß, daß die Veröffentlichung der kantischen Religionslehre bevorsteht. Die zufällige Anonymität erscheint als eine absichtliche. Der Inhalt der Schrift ist offenbar kantischen Geistes. Unter diesem Eindruck wird die Form und Schreibart zu wenig beachtet, und so bildet sich in Jena die Meinung, kein anderer könne der Verfasser sein als Kant selbst. Die Beurtheilung in der Allgemeinen Literaturzeitung erklärt diese Autorschaft mit völliger Sicherheit: „jeder, der nur die kleinsten derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben hat, wird sogleich den erhabenen Verfasser jenes Werks erkennen." Dagegen läßt Kant unter dem 3. Juli 1792 eine Gegenerklärung in die Literaturzeitung

**) Auch Fichte's Andenken ist in dem Schlosse Krockow freundlich bewahrt worden. Eines seiner Zimmer führt noch heute Fichte's Namen; sein Lieblingsspaziergang heißt „der Philosophensteig". Ebendas. S. 138.

einrücken, die als den wirklichen Verfasser der Kritik aller Offenbarung den Candidaten der Theologie Fichte bezeichnet. Er ist der von Kant verkündete Verfasser einer schon berühmten Schrift. Jetzt wird auch der Name Fichte berühmt. Man hatte ihn mit dem ersten Philosophen der Welt verwechselt; die Täuschung war auf Grund seiner Schrift möglich gewesen. Er hatte mit dieser Schrift nur Kant's Theilnahme in der Stille gewinnen wollen, und er hatte vor der Welt etwas von Kant's Ruhm gewonnen. Seine erste öffentliche Schrift hat das Aufsehen der philosophischen Welt in einem Grade erregt, daß sie wiederholt zum Gegenstande mündlicher und schriftlicher Disputationen gemacht wird, auch nachdem die Täuschung über die Autorschaft längst aufgeklärt ist.

Von jetzt an geht sein Lebensweg bergauf. Er fühlt sich zu großen Dingen berufen und wie von einer höheren Fügung begünstigt. „Warum mußte ich", schreibt er noch von Danzig aus an seine Braut, „als Schriftsteller ein so ausgezeichnetes Glück machen? Hunderte, die mit nicht weniger Talent auftreten, werden unter der großen Flut begraben und müssen ein halbes Leben hindurch kämpfen, um sich nur bemerkt zu machen. Mich hebt bei meinen ersten Schritten ein unglaublicher Zufall." Sein Thatendurst ist jetzt in vollem Zuge, entflammt von der Begierde unmittelbar einzuwirken auf die menschlichen Dinge. „Ich habe große, glühende Projecte. Mein Stolz ist der, meinen Platz in der Menschheit durch Thaten zu bezahlen, an meine Existenz in die Ewigkeit hinaus für die Menschheit und die ganze Geisterwelt Folgen zu knüpfen; ob ich's that, braucht keiner zu wissen, wenn es nur geschieht. Was ich in der bürgerlichen Welt sein werde, weiß ich nicht. Werde ich statt des unmittelbaren Thuns zum Reden verurtheilt, so ist meine Neigung, Dei-

nem Wunsche zuvorzukommen, daß es lieber auf einer Kanzel als auf einem Katheder sei*).“

Sein Schicksal hat ihn besser und seiner Natur gemäßer geführt, als sein noch dunkler Thatendrang ihm die Lebensziele vorstellte. Er war zum Reden nicht verdammt, sondern berufen; seine Wirksamkeit sollte das Wort sein und der Schauplatz seines Rednerberufs nicht die Kanzel, sondern das Katheder.

III.
Zweiter Aufenthalt in der Schweiz.
1793—1794.

1. Persönliche Verhältnisse.

Die Unglücksfälle im Hause Rahn hatten das Heirathsproject verschoben. Fichte selbst wollte nicht eher zu seiner Braut nach Zürich zurückkehren, bis er durch eine schriftstellerische Leistung seine Tüchtigkeit bewiesen. Jetzt waren beide Hindernisse beseitigt. Die Vermögensumstände hatten sich im rahn'schen Hause gebessert, und er selbst hatte seine schriftstellerische Laufbahn mit ungewöhnlichem Glücke begonnen.

Voller Sehnsucht eilt er jetzt im Frühjahr 1793 nach der Schweiz, um sich mit seiner Braut für immer zu vereinigen. Den 16. Juni 1793 kehrt er nach Zürich zurück; den 22. October wird (in Baden bei Zürich) die Heirath geschlossen. Auf seiner Hochzeitsreise macht er in Bern die Bekanntschaft des dänischen Dichters Jens Baggesen, der ihn (mit Fernow auf seiner Reise nach Wien) im December dieses Jahres in Zürich wiederbesucht. Unter seinen schweizer Freunden ist der bedeutendste, der einen großen Einfluß auf die spätere Lebenszeit Fichte's aus-

*) Fichte's Leben. I Bd. (Br. vom. 5. März 1793.) S. 149 flgd.

üben sollte, Pestalozzi in Richterswyl am züricher See. Die Männer waren einander durch die Freundschaft ihrer Frauen nahe gekommen, und als Fichte Baggesen und Fernow bei ihrer Weiterreise von Zürich bis Richterswyl begleitet hatte, machte er sie dort mit Pestalozzi bekannt und blieb selbst einige Tage im Hause des letzteren.

2. Politische Schriften. Erste Lehrthätigkeit.

Der Sommer 1793 und der darauf folgende Winter sind in dem Leben Fichte's nach einer Reihe unsteter Wanderjahre und vieler fehlgeschlagener Entwürfe eine Zeit glücklicher Ruhe und Sammlung, der Anfang reifender Früchte, worauf sehr bald die ernsten Jahre amtlicher Wirksamkeit voller Arbeit und Kämpfe kommen sollten. In einer entzückenden Natur, mit der Gefährtin seines Lebens vereinigt, in dem Hause eines Mannes, der ihm Vater und Freund zugleich ist, im Genuß einer freien Muße lebt er die nächsten Monate mit ungetrübter Seele seinen wissenschaftlichen Plänen und der Vorbereitung für eine große Zukunft.

Es ist das Jahr, in dem die politischen Gegensätze der im Innersten erschütterten europäischen Welt aufs höchste gestiegen sind: in Frankreich der Convent und in Preußen das Regiment der Religionsedicte; dort Robespierre, hier Wöllner! Die Ideen von 1789 haben in der Welt und namentlich in Deutschland eine Fluth begeisterter Theilnahme hervorgerufen, die allmälig anfängt zu ebben und unter dem Eindrucke der Schreckensherrschaft von 1793 in die entgegengesetzte Richtung umschlägt. Das öffentliche Urtheil ist irre geworden. Um die öffentliche Meinung aufzuklären schreibt Fichte seine ersten politischen Schriften, die sich unter seinen Händen unwillkürlich zu Reden gestalten: seine

„Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" und die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten. (Eine Rede, Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß.)" Beide Schriften erscheinen anonym. Wir erwähnen sie hier nur als biographische Thatsachen und werden auf ihren Inhalt später in der Entwicklungsgeschichte der fichte'schen Lehre ausführlich eingehen. Die Beiträge sind Stückwerk geblieben. Das erste Heft ist schon in Danzig begonnen und in den ersten Sommermonaten in Zürich vollendet; das zweite Heft schreibt Fichte binnen vier Wochen. Wie er vorher aus dem Sittengesetz der kantischen Philosophie die Möglichkeit der Offenbarung in der gegebenen Religion beurtheilt hatte, so beurtheilt er jetzt aus dem kantischen Freiheitsbegriff den gegebenen Staat und die Rechtmäßigkeit seiner Umgestaltung. Seine Beurtheilung ist eine Vertheidigung. Der weltbürgerliche Freiheitsgedanke, der damals in der Menschheit lebendig geworden, der in der kantischen Philosophie sein System, in dem schiller'schen Posa seine dichterische Form gefunden hatte, ist nie hinreißender, feuriger, rücksichtsloser mit dem vollen Glauben an seine Berechtigung ausgesprochen worden, als in diesen fichte'schen Reden. Fichte gilt bereits als der bedeutendste unter den Kantianern und zugleich als der kühnste.

Daneben reift in ihm der Gedanke und Plan der Wissenschaftslehre als der einzig möglichen Form, um die kritische Philosophie aus e i n e m Guße zu bilden, vollkommen systematisch und damit vollkommen einleuchtend zu machen. Im Winter von 1793/94 hält Fichte über diesen Gegenstand seine ersten Vorträge in Zürich vor einer freiwilligen Zuhörerschaft, zu welcher Lavater gehört, der nach dem Schlusse der Vorlesung ihm eine Zuschrift

(vom 25. April 1794) widmet, worin er Fichte als den schärfsten Denker bezeichnet, den er kenne. Die Zuschrift war zugleich ein Wort des Abschiedes. Denn schon erwartete den kühn aufstrebenden Philosophen das von Reinhold verlassene Katheder in Jena.

Drittes Capitel.

Fichte's jena'sche Periode bis zum Atheismusstreit.

1794 — 1798.

I.

Die akademische Lehrthätigkeit.

1. Berufung nach Jena.

Durch Reinhold's Berufung nach Kiel war in Jena ein Lehrstuhl erledigt, der zwar nicht unter die ordentlichen Facultätsstellen gehörte, aber durch Reinhold's Wirksamkeit (für den die Regierung diese überzählige und daher sehr gering besoldete Professur gegründet hatte) ohne Vergleich der wichtigste für die Philosophie gewesen war. Man wollte im Interesse der Universität diesen kantischen Lehrstuhl nicht verwaisen lassen. Und da man die tüchtigste Kraft als Reinhold's Nachfolger zu haben wünschte, so richteten sich die Blicke auf den Philosophen in Zürich. Der Erste, der die weimarische Regierung auf diesen Mann aufmerksam machte und seine Berufung dringend wünschte, war der Jurist Hufeland. Der weimarische Minister Vogt wurde für die Berufung gewonnen; Göthe interessirte sich für die Sache und begünstigte sie; Karl August gab seine Zustimmung und ließ gegen das Wohl der Universität jede andere Rücksicht schweigen.

Auch in Gotha waren für die Berufung einflußreiche und Fichte günstig gesinnte Männer wirksam. Und so wurden die Bedenken, welche sein „Demokratismus" erregt hatte, glücklich überwunden. In einer Zeit, wo in Frankreich Robespierre und in Preußen Wöllner regierte, war es in der That eine große Kühnheit, Fichte nach Jena zu rufen; nur möglich in einem Lande, wo Karl August Herzog und Göthe Minister war.

Fichte erhielt den Antrag gegen Ende des Jahres 1793. Er sollte mit dem Beginn des nächsten Sommersemesters eintreten. Eben mit dem Entwurfe der Wissenschaftslehre beschäftigt, wünschte er noch ein Jahr lang volle Muße zu haben, um mit seinen Gedanken ins Reine zu kommen und mit einem völlig haltbaren System sein akademisches Lehramt zu beginnen. Indessen lag der Regierung daran, die Stelle Reinhold's gleich zu besetzen, und sie drang daher auf den nächsten Termin. So gab Fichte seinen Wunsch auf, folgte dem Rufe für Ostern 1794 und traf den 18. Mai, den Abend vor seinem Geburtstage, in Jena ein*). Es sind gerade sechs Jahr, daß ihm an demselben Abend, als er in Leipzig auf dem Gipfel der Noth war, die Hauslehrerstelle in Zürich angeboten wurde.

Fünf Jahre vorher war Schiller berufen worden, der gerade jetzt zu einem Erholungsaufenthalte sich in Würtemberg befand und dessen Bekanntschaft Fichte auf seiner Durchreise in Tübingen machte. Mit ihm zugleich sollten der Orientalist Ilgen, einer der angesehensten Schulmänner Sachsens, und der Historiker

*) Aus den Acten der Universität: Fichte schreibt unter dem 2. April 1794 dem damaligen Prorector Schnaubert, daß er sein Berufungsdecret erhalten habe und zum Anfange der Vorlesungen in Jena zu sein hoffe. Sonnabend den 24. Mai 1794 wird er „in consistorio publico gewöhnlicher maßen installirt."

Woltmann, Spittler's Lieblingsschüler, nach Jena kommen. Unter den Studenten war über dieses Triumvirat ein unbeschreiblicher Jubel. Aber Fichte's Name tönte vor Allen, und die Erwartung auf ihn war aufs höchste gespannt. So schreibt ihm sein ehemaliger Schulfreund Böttiger, damals Consistorialrath in Weimar*). Man hatte das Vorgefühl von einer außerordentlichen, über das gewöhnliche Maß hinausgerückten Erscheinung, und die Jugend der Universität war ganz vorbereitet und empfänglich für eine ungemeine und tiefgreifende Wirkung.

2. Akademische Stellung und Wirksamkeit.

Unter den glücklichsten Verhältnissen begann Fichte seine amtliche Lehrthätigkeit. Von den Studenten mit Begierde erwartet, mit Begeisterung aufgenommen, selbst durch eine öffentliche Ovation geehrt, von den meisten seiner Amtsgenossen „mit offenen Armen" empfangen, mit einigen, wie namentlich mit Schütz und Paulus, Niethammer und Woltmann, bald in freundschaftlichem Verkehr, von anderen gesucht, von dem Herzoge selbst bei der ersten Gelegenheit, die sich bot, persönlich ausgezeichnet und seines Schutzes sicher, von den bedeutenden und einflußreichen Männern Weimars, vor allen von Göthe, günstig beurtheilt, hatte Fichte bei seinem Eintritt in die neue Lebensbahn nur helle Aussichten und wolkenlosen Himmel.

Er bezeichnete den Beginn seiner akademischen Wirksamkeit durch zwei Schriften, deren eine die Aufgabe und das Programm seines Standpunktes enthielt, während die andere das System selbst in der ersten Ausführung gab und für die Zuhörer bestimmt war, denen sie während des Ganges der Vorlesung bogenweise mitgetheilt wurde. Die erste handelt „über den Begriff der Wissen-

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 196 flgd.

schaftslehre oder der sogenannten Philosophie". Die zweite enthält „die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre".

In dem ersten Semester hält Fichte einmal in der Woche, Freitag Abends von 6—7, eine öffentliche Vorlesung über „Moral für Gelehrte"; in der Frühstunde von 6—7 liest er privatim über die Wissenschaftslehre. Jene beginnt er (wenige Tage nach seiner Ankunft) Freitag den 23. Mai, diese Montag den 26ten. Die öffentlichen Vorlesungen erregen das Interesse der gesammten Universität, und es wiederholt sich bei Fichte, was Schiller bei der Eröffnung seiner Vorträge erlebt hatte. Der größte Hörsal der Universität kann die Menge nicht fassen; Hof und Hausflur sind dicht gedrängt voll. Der Eindruck seiner Rede ist gewaltig und fortreißend. Bald findet man Reinhold nicht bloß ersetzt, sondern übertroffen. Unter den Schülern Reinhold's war bekanntlich Forberg einer der tüchtigsten gewesen; er wurde ein Zuhörer und Zeuge der Vorträge Fichte's, auf den er ungeduldig gewartet hatte. Unter dem 7. December 1794 schreibt Forberg in sein Tagebuch: „seitdem uns Reinhold verlassen, ist seine Philosophie (bei uns wenigstens) Todes verblichen. Von der „„Philosophie ohne Beinamen"" ist jede Spur aus den Köpfen der hier Studirenden verschwunden. An Fichte wird geglaubt, wie niemals an Reinhold geglaubt worden ist*)." „Fichte's Vortrag", berichtet Steffens aus seinen jenaischen Erinnerungen, „war vortrefflich, bestimmt, klar, ich wurde ganz von dem Gegenstande hingerissen und mußte gestehen, daß ich nie eine ähnliche Vorlesung gehört hatte**)."

Jetzt war Fichte's Lebensrichtung entschieden. In dem Worte

*) Forberg's Fragmente (Jena 1796). Fichte's Leben. I Band. S. 219.

**) Ebendaselbst. S. 233.

des philosophischen Redners, des akademischen Lehrers hatte er seinen Beruf, die ächte Form seiner Wirksamkeit gefunden. Und warum hätte bei ihm das Wort nicht zugleich That, das Katheder nicht auch Kanzel sein sollen? Hier zeigt sich seine charakteristische Doppelnatur. Er will die Wissenschaft lehren und zugleich durch sie reformiren: erst die Wissenschaft in ihrer reinen, abgezogenen Form; dann ihre Verwandlung in die sittlich erhebende Rede, die philosophische Predigt. In diesem Sinn theilen sich seine Vorlesungen in private und öffentliche: in den Unterricht der Wissenschaftslehre und in Reden an die studirende Jugend. In diesem Sinn hält er gleich in dem ersten Semester jene Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten. Es sind Reden an die Studenten, wie er später Reden an die Nation hält. Eine solche Sprache war von dem Katheder herab noch nicht gehört worden. „Sie wissen", sagt er in der Schlußvorlesung, „daß ich den Gelehrtenstand, mithin den akademischen Unterricht, mithin das akademische Leben als wichtig für die Welt und für das gesammte Menschengeschlecht ansehe. Sie wissen, daß ich in dem studirenden Publicum das Bild des künftigen Zeitalters und das Saamenkorn aller künftigen Zeitalter erblicke, und ich halte Sie, meine Herren, für gar keinen unwichtigen Theil des gegenwärtig studirenden Publicums." „Sie können es wissen, was Sie einst sein werden; hier ist die Probezeit; hier sehen Sie im Bilde Ihr künftiges Leben. Hier sehen Sie, ob Sie in jenen Schilderungen der Erhabenheit ein Ihnen völlig unähnliches Wesen oder sich selbst bewundert haben. Es ist hier nicht von Verläugnung Ihrer wahren Vortheile, Ihrer wahren Rechte, Ihrer wahren akademischen Freiheit die Rede; es ist nicht von Bekämpfung des gegen Sie verschworenen Erdballs, sondern nur von Bekämpfung einer falschen Schaam, die in Ihnen selbst liegt,

es ist nicht von Verachtung des Todes, es ist von Verachtung einer lächerlichen Meinung die Rede, von deren Absurdität Ihr gesunder Verstand Sie bei dem geringsten Nachdenken überzeugen kann! Sollten Sie jetzt des kleinen Muths nicht fähig sein, wie wollten Sie jemals des größeren fähig werden! Und so überlasse ich Sie denn Ihrem eigenen Nachdenken, gebe Ihnen meine letzten Worte an Sie in diesem Halbjahre in die Welt oder in die Tage Ihrer Erholung mit. Ich danke Ihnen nicht für den Beifall, den Sie mir durch Ihre zahlreichen Versammlungen bezeugt haben. Ich will nicht Beifall; ich will nichts für mich. In den Empfindungen, die mich jetzt überströmen, was bin ich! Aber wenn Sie hier erschüttert, bewegt und zu edlen Entschließungen angefeuert wurden, so danke ich Ihnen im Namen der Menschheit für diese Entschließungen. Sie, die Sie uns verlassen, ich bitte Sie nicht, sich dieser Akademie oder meiner zu erinnern, was sind wir! Aber ich bitte Sie im Namen der Menschheit, sich Ihrer Entschließungen zu erinnern. Sie, die Sie bei uns bleiben, die ich einst hier wiedersehen werde, kehren Sie mit gereiften, befestigten Entschließungen zurück, und so leben Sie wohl!"

In den Schriften des Jahres 1794 hatte Fichte die Grundlage der Wissenschaftslehre gelegt; in den folgenden Jahren von 1796—98 entwickelte er auf dieser Grundlage das System der Rechtslehre und das der Sittenlehre. Damit hatte sein Standpunkt eine Ausbildung und Bedeutung gewonnen, die ihm für immer einen Platz unter den großen Denkern der Welt sicherte.

Es konnte kein Zweifel mehr sein, daß unter den nachkantischen, in der Lösung der kritischen Probleme thätigen Philosophen Fichte die höchste und am weitesten fortgeschrittene Erscheinung war. Eine Reihe bewegter und philosophisch fruchtbarer

Köpfe erkannten in ihm ihren Meister. Reinhold wurde ein Jünger der Wissenschaftslehre, und Schelling begann als solcher damals seine Laufbahn. Friedrich Schlegel erhob sie unter die mächtigsten Leistungen des Jahrhunderts, ebenbürtig der französischen Revolution und dem göthe'schen Wilhelm Meister. Die jenaische Literaturzeitung erklärte sich für Fichte, und seitdem dieser sich mit seinem Freunde Niethammer zur Mitherausgabe des (von jenem begründeten) „philosophischen Journals" vereinigt hatte (1795), besaß die Wissenschaftslehre auch ihre eigene in der Tagesliteratur wirksame Zeitschrift.

Es konnte nicht fehlen, daß der neue Standpunkt heftige Gegensätze hervorrief, daß der Begründer desselben Feinde fand, auch persönliche, die seine geharnischte und mitunter herrische Art nicht leiden konnten, seine Größe nicht begriffen, seinen Ruhm beneideten und ihn selbst aus Mißgunst verfolgten. So kamen Conflicte auf Conflicte, und der anfangs so wolkenlose Horizont verdunkelte sich immer mehr, bis zuletzt ein schweres Gewitter dicht über seinem Haupte sich zusammenzog und in seinen jenaischen Wirkungskreis vernichtend einschlug.

II.

Die ersten Conflicte.

1794 — 1795.

1. Streit mit Erhard Schmid.

Fichte war, als er nach Jena kam, auf literarische Kämpfe vorbereitet. Er wollte keinen Krieg anfangen, aber, selbst ungerecht bekriegt, den Kampf nur mit der Vernichtung des Gegners enden. Und in seiner Natur lag eine ihrer Gewalt sich bewußte polemische Kraft, der es nicht unlieb war, gereizt und zum Ausbruch getrieben zu werden.

Schon bei Gelegenheit seiner Offenbarungskritik war von Seiten der „gothaischen gelehrten Zeitung" und der „allgemeinen deutschen Bibliothek" ein feindseliger Ton gegen die Schrift und gegen ihn selbst angeschlagen worden. Fichte empfand die Reibung und fühlte etwas vom Geist des Antigöze über sich kommen. „Wer die lessing'schen Fehden erneuert sehen will," schrieb er damals einem Freunde, „der reibe sich an mir, bis meine Philosophie des Dinges müde wird. Ich habe zwar ernstere Dinge zu thun, als mich mit dem Hunde aus der Pfennigschenke zu schlagen, aber beiläufig — ich habe manchmal Stunden, in denen ich nicht ernsthaft arbeiten kann — einen so zu schütteln, daß den andern die Lust vergeht, ist nicht übel." „Den Neid selbst todtzuschlagen, dazu gehören Meisterwerke. Sie dämmern in mir, würdiger Freund, dem ich es sagen darf; sie sind nicht auf dem Papier, aber sie sind vor dem festern Auge meines Geistes. In einem halben Jahre ist der Neid todtgeschlagen, zuckt noch langsam und bebend*)." Allerdings sind die Meisterwerke unsterblich, aber der Neid ist es auch, wenigstens in jedem Falle langlebiger nicht als die Meisterwerke, aber als die Meister.

Noch ehe Fichte nach Jena kam, hatte sich zwischen ihm und Erhard Schmid, einem dortigen kantischen Docenten, eine Fehde angesponnen. Dieser Mann hatte zuerst die kantische Philosophie in Jena gelehrt, ohne sonderlichen Erfolg und daher mißgünstig gestimmt gegen Reinhold und Fichte, deren Wirksamkeit und Bedeutung die seinige in Schatten stellte. Nun hatte Fichte Leonhard Creuzer's „skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens" in der allgemeinen Literaturzeitung beurtheilt und bei dieser Gelegenheit beiläufig erklärt, daß Schmid's Ansicht von der menschlichen Freiheit auf Determinismus hinaus-

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 145 flgd.

laufe. Diese Aeußerung erklärte Schmid bei einem Anlaß, den er vom Zaune brach, in den bittersten Worten für ein Falsum, und als er später gegen die Wissenschaftslehre selbst in einer Weise auftrat, die Fichte's Leistung beeinträchtigen und schmälern wollte, so ließ dieser, der sich bis dahin gemäßigt hatte, seinem Unwillen freien Lauf und erklärte mit einer abschreckenden Bestimmtheit: „meine Philosophie ist nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts aus Einsicht. Ich erkläre Alles, was Herr Schmid von nun an über meine philosophischen Aeußerungen entweder geradezu sagen oder insinuiren wird, für etwas, das für mich gar nicht da ist, erkläre Herrn Schmid selbst als Philosophen in Rücksicht auf mich für nicht existirend*)."

2. Die Sonntagsvorlesungen. Conflict mit der Kirchenbehörde.

Bald kamen ernstere Conflicte. Schon im ersten Semester seiner jenaischen Wirksamkeit hatten sich Gerüchte verbreitet, man wolle ihn wegen seiner Lehre in Weimar zur Verantwortung ziehen. Obgleich diese Gerüchte falsch waren, sah sich Fichte doch genöthigt, um unwahre und übelwollende Nachreden niederzuschlagen, einige seiner öffentlichen Vorlesungen drucken zu lassen**).

Gerade diese moralischen Vorträge, die sittlich läuternd und neugestaltend auf das Studentenleben einwirken wollen, nimmt Fichte als eine wichtige in seinem Beruf gelegene Aufgabe, die

*) Philos. Journal. Bd. III. Heft 4. Fichte's Leben. I Band. S. 199.

**) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (Jena Gabler 1794.) Vgl. Br. an seine Frau (Sommer 1794). Fichte's Leben. I Bd. S. 216 flgd.

er festhält. Er will sie deßhalb während des nächsten Winters fortsetzen, und damit kein Studirender durch andere akademische Vorlesungen gehindert sein könne, die seinigen zu hören, wählt er eine Sonntagsstunde, und zwar absichtlich eine solche, die weder mit dem akademischen noch mit dem öffentlichen Gottesdienste zusammentrifft. Es war die Vormittagsstunde zuerst von 9—10, dann von 10 — 11. Er hatte die Sache vorher mit Schütz brieflich besprochen und die Versicherung erhalten, daß kein Gesetz eine solche Sonntagsvorlesung hindere. „Erlaubt man," antwortete Schütz, „am Sonntag Komödie, warum nicht auch moralische Vorlesungen?"

Kaum aber waren die (den 16. November 1794 eröffneten) Vorlesungen im Gange, als das jenaische Consistorium eine Beschwerde darüber an das weimarische Oberconsistorium aufsetzte, worin es Fichte Schuld gab, er habe die Absicht, die herkömmliche gottesdienstliche Verfassung zu untergraben. Die kirchliche Landesbehörde, deren Vorsitzender ein Freiherr vor Lyncker und deren erstes theologisches Mitglied Herder war, trat in ihrem Bericht an die Regierung der Beschwerde bei und fand einstimmig, daß die fichte'schen Sonntagsvorlesungen „ein intendirter Schritt gegen den öffentlichen Landesgottesdienst" seien. Ein herzogliches Rescript forderte den Bericht der akademischen Behörde und untersagte „einstweilen" die Fortsetzung der Vorträge. Fichte empfängt die Weisung durch den Prorector und erklärt schriftlich, sich „der Gewalt" zu fügen*). In seiner dem Senat eingereichten Verantwortungsschrift beruft er sich auf den Unterschied des jüdischen Sabbaths und des christlichen Sonntags, welcher letztere durch moralische Vorträge unmöglich könne entheiligt wer-

*) Dieses noch in den Acten der Universität erhaltene Schreiben Fichte's an den Prorector ist vom 23. November 1794.

den; auch sei der Fall nicht unerhört; Semler in Halle habe ascetische, Gellert in Leipzig moralische, Döderlein in Jena homiletische Vorlesungen ebenfalls am Sonntag gehalten, Batsch halte noch jetzt jeden Sonntag seine physikalische Gesellschaft in Jena. Er habe diese seine Vorträge vorher öffentlich angekündigt und niemand dagegen Einsprache gethan. Jetzt hätten die Consistorien von Jena und Weimar ohne jeden Schein eines Grundes einen schlimmen und ungerechten Verdacht auf ihn geworfen; die Regierung möge entscheiden, ob die Ankläger ihm nicht Genugthuung und Ehrenerklärung schuldig seien*).

Der akademische Senat berichtet in der Hauptsache zu Gunsten Fichte's. Namentlich sind die wichtigen Stimmen eines Griesbach, Paulus und Schütz auf seiner Seite. Paulus zeigt in einem ausführlichen, in den Acten der Universität aufbewahrten Votum, wie das Sabbathsmandat vom Jahr 1756 auf den Fall Fichte's keine Anwendung haben könne. Indessen fehlte es auch nicht an solchen, die sehr gern die Gelegenheit ergriffen hätten, um ihn zu verderben. Namentlich zwei Mitglieder des Senats waren seine bittersten Feinde, aus deren (ebenfalls noch vorhandenen) Voten ein durch giftigen Neid schamlos gemachter Haß redet: der Mediciner Gruner und der Philosoph Ulrich, Fichte's nächster Amtsgenosse. Der Eine frägt mit förmlicher Gier, ob Fichte nicht in eine Geldstrafe von fünfzig Thalern zu nehmen sei; der Andere berichtet, daß Fichte's Schwiegervater bei Gelegenheit des einstweiligen Verbots gesagt haben solle, er an Fichte's Stelle würde jenem Verbote nicht gehorcht haben.

Der Herzog entscheidet für Fichte. Der ihm beigemessene Verdacht sei „ohne allen Grund"; die Vorlesungen nach der in

*) Fichte's Leben. II Bd. Nr. IV. Actenstücke über Fichte's Sonntagsvorlesungen. B. Fichte's Verantwortungsschrift.

den Acten mitgetheilten „trefflichen Probe" von vorzüglichem Nutzen; indessen sollen sie Sonntags entweder nicht oder erst nach geendigtem Nachmittagsgottesdienste gehalten werden. Das Rescript ist vom 28. Januar 1795. Den 3. Februar nimmt Fichte die unterbrochenen Vorträge wieder auf und liest Sonntag Nachmittags von 3—4. Doch sieht er sich genöthigt, die Vorlesungen schon vier Wochen vor dem Ende des Semesters zu schließen. Die Veranlassung giebt ein anderer zwischen ihm und den Studenten mittlerweile entstandener Conflict.

3. Conflict mit den akademischen Ordensverbindungen.

Wir haben wiederholt der Absicht Fichte's gedacht, durch die Macht der philosophischen Ueberzeugung eine Sittenreform in dem Studentenleben zu bewirken. Er hatte dabei sein Augenmerk besonders auf die Studentenverbindungen, die sogenannten Orden gerichtet, in deren ganzer Einrichtung er eine Hauptquelle der moralischen Uebel und Sittenverderbniß sah, die sich in das Leben der Studenten eingenistet hatten und dasselbe seinen wahren Zwecken entfremdeten. Nach außen blendend und verführerisch, im Kerne ihres Wesens roh und wüst, verbinden diese Orden eine schädliche Absonderung nach außen mit einer eben so schädlichen Familiarität nach innen; sie bilden geheime von dem Gesetz verbotene Verbindungen, die dennoch öffentlich in der Gesellschaft gelten als Repräsentanten und Vorbilder des studentischen Wesens. Hier ist der Heerd so vieler unruhiger Auftritte, so vieler unwürdiger Streiche, der Pflege und Fortpflanzung des sogenannten Burschentons; hier werden die gerichtlichen Lügen, Mentalreservationen, Händel u. s. f. ausgesonnen und gerühmt, die Sagengeschichte studentischer Großthaten vermehrt und

fortgeerbt. Jenes ganze Treiben, das Zachariä in seinem „Renommisten" komisch geschildert hat, will Fichte durch den Ernst seiner Vorträge vernichten, durch die Schilderung des ächten Geistes akademischer Freiheit und Würde in den Augen der Studenten selbst entwerthen. Er ist der erste Professor, der einen moralischen Feldzug führt gegen das eitel abgesonderte und sich isolirende Lebenssystem der deutschen Studenten. Und es gelingt ihm, mit der Macht seines Worts und seiner Person wirklich einen Riß in jenes Treiben zu machen.

Es waren damals drei solcher Orden in Jena: die schwarzen Brüder, die Consentanisten und die Unitisten. Eines Morgens kommen zu Fichte Abgeordnete dieser Orden mit der Erklärung, sie seien bereit, ihre Verbindungen aufzulösen und in seine Hand den Entsagungseid zu leisten. Fichte selbst fühlt sich nicht berufen, den Eid abzunehmen, geht aber in die Verhandlung mit den Studenten ein, und er, der für nichts weniger gemacht war als für diplomatische Vermittlungen, übernimmt die schwierige Aufgabe einer Zwischenperson zwischen den Orden und den Behörden und betreibt die Sache so unpraktisch und zugleich so peinlich pedantisch, daß sich bald die Führung der ganzen Angelegenheit vollkommen verschiebt. Er weist die Studenten an den Prorector, den diese als amtliche Person vermeiden wollen; darauf verhandelt er selbst mit dem Exprorector, als ob dieser der amtliche Repräsentant der Universität und des Senats wäre; der Exprorector weist ihn nach Weimar an einen der geheimen Räthe, und dieser bringt die Sache an den Herzog, der zu ihrer Führung und Erledigung eine Commission ernennt. Jetzt kommt die Sache in den schleppenden und ermüdenden Gang der Geschäfte. Einer der Orden (Unitisten) tritt zurück. Die beiden anderen legen in Fichte's Hand ihre Listen und Ordensbücher,

nieder, und dieser verspricht, daß diese Urkunden den Staatsbehörden erst ausgeliefert werden sollen, wenn zuvor den Studenten völlige Straflosigkeit zugesichert ist. Unterdessen nahmen Fichte's Gegner die gute Gelegenheit wahr, ihm zu schaden. Den Studenten wird eingeflüstert, daß eine schlimme Untersuchung bevorstehe, Fichte sei daran Schuld, er habe ein zweideutiges Spiel mit ihnen getrieben und sie an die Höfe verrathen. Wirklich gelingt es, den einen jener drei Orden mit so blindem Haß gegen Fichte zu erfüllen, daß in der Neujahrsnacht 1795 sein Haus beunruhigt, dann seine wiederbegonnenen öffentlichen Vorlesungen gestört, seine Frau beleidigt, und zuletzt während der Ferien durch einen nächtlichen Ueberfall seine eigene Sicherheit dergestalt bedroht wird, daß er genöthigt ist, für die nächste Zeit eine Zuflucht außerhalb Jena's zu suchen. Fichte selbst erzählt: „nichts geht über die Schrecknisse dieser Nacht; ich fand mich ärger behandelt als den schlimmsten Missethäter, fand mich und die Meinigen preisgegeben dem Muthwillen böser Buben, hatte Brief und Siegel dafür, daß ich keinen Schutz zu erwarten hätte, sah vorher, daß man mir meine Leiden zu neuen Verbrechen machen würde*)."

Mit Erlaubniß des Herzogs geht er, um sicher und ruhig leben zu können, für den Sommer 1795 in das Weimar benachbarte Dorf Osmannstädt, wo er den „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre" und den ersten Theil der Rechtslehre schreibt. Nachdem sich die Gährung unter den Studirenden in Jena beschwichtigt hat, kehrt er in sein akademisches Lehramt zurück. Seine reformatorischen Versuche sind nicht ver-

*) Fichte's Leben. II Bd. V Beilage. J. G. Fichte's Rechenschaft an das Publicum über seine Entfernung von Jena in dem Sommerhalbjahre 1795 (geschr. zu Osmannstädt im Juli 1795).

geblich gewesen. Gegen die Orden bildet sich aus Fichte's Anhängern „die Gesellschaft freier Männer", womit der geschichtliche Anfang zu einer geistigen Umbildung des deutschen Studentenlebens gemacht war, die seitdem nicht aufgehört hat, die akademische Jugend zu beschäftigen.

Viertes Capitel.

Der Atheismusstreit. Fichte's Weggang von Jena.

1798. 1799.

I.

Die Veranlassung.

1. Forberg's und Fichte's Aufsätze.

Wir kommen zu dem letzten und schwersten Conflicte, der weit über das akademische Gebiet hinaus die öffentliche Aufmerksamkeit erregte und damit endete, daß Fichte genöthigt war, seinen jenaischen Wirkungskreis zu verlassen. Bei keiner Sache hat Fichte weniger Veranlassung zur Entstehung des Conflicts gegeben; aber er hat den einmal ausgebrochenen durch nichts beschwichtigt, im Gegentheil mit allem Nachdruck und mit seiner ganzen Energie auf eine Höhe getrieben, wo es jedem einleuchten sollte, daß es sich hier nicht um gewisse Lehrmeinungen gewisser Professoren, sondern wieder einmal um die Lebensfrage der Philosophie selbst handle.

Wir haben wiederholt den Namen Forberg genannt, erst als einen der bedeutendsten Schüler Reinhold's, dann als einen der ersten und empfänglichsten Zuhörer Fichte's. Daß Reinhold's

Standpunkt überwunden sei, hatte er gleich erkannt. Er war unter der damaligen philosophischen Jugend einer der gewecktesten und namentlich für die verneinende Seite der philosophischen Glaubenskritik offensten Köpfe. Im Jahr 1798 schickte er (damals Rector in Saalfeld) dem philosophischen Journal in Jena, welches Niethammer und Fichte herausgaben, einen Aufsatz über die „Entwicklung des Begriffs der Religion". Wenn Kant die Religion lediglich moralisch oder praktisch begründet und als Vernunftglauben gefaßt hatte, so wollte Forberg von diesem Standpunkt aus zeigen, daß die Religion überhaupt kein Glaube sei und nur noch uneigentlich und wortspielend so genannt werde. Sie sei lediglich praktisch; sie bestehe bloß im Rechtthun, im guten Handeln. Zum guten Handeln sei keine Glaubensvorstellung, kein Glaube an etwas, auch nicht der Glaube an Gott nothwendig. Religion im einzig möglichen Sinne des Worts, dem rein praktischen, sei mit dem Atheismus ebenso gut vereinbar als der Theismus mit dem Gegentheil dieser Religion. Man könne die Religion nur moralisch aus dem Gewissen, dagegen den Glauben an Gott durch nichts begründen, weder durch Erfahrung noch durch Speculation. Daher sei die Religion bloß *praktisch*, aber nicht praktischer *Glaube*, der Begriff des letzteren laufe am Ende auf eine Spielerei hinaus.

Fichte fand in dieser Abhandlung einen „skeptischen Atheismus", mit dem er selbst keineswegs übereinstimmte. Da er als akademischer Herausgeber des philosophischen Journals censurfrei war, also selbst die Censur der eingesendeten Schriften zu üben hatte, so hätte er die Aufnahme des forberg'schen Aufsatzes „ex auctoritate" verweigern können. Es widersprach ihm, sich dieser Autorität zu bedienen. Er wollte den Aufsatz veröffentlichen, aber begleitet mit Bemerkungen von ihm selbst. Da aber

Forberg sich eine solche fremde Mitgift seiner Arbeit verbat, so ließ Fichte den Aufsatz ohne Bemerkungen abdrucken und behandelte dasselbe Thema in einer eigenen Untersuchung „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung"*). Da wir später Fichte's Religionslehre in der Entwicklung seiner Philosophie näher untersuchen werden, so geben wir hier nur erzählend den Kern der Sache. Daß die Religion im sittlichen Handeln bestehe, war zwischen ihm und Forberg der Punkt der Uebereinstimmung. Aber gegen Forberg zeigte Fichte, wie das sittliche Handeln selbst eines sei mit dem ursprünglichen Glauben an eine übersinnliche moralische Weltordnung, welche selbst eines sei mit Gott. In Wahrheit sei die Religion Glaube, moralischer Glaube, dessen ewigen Inhalt Fichte pantheistisch faßte als die moralische Weltordnung selbst.

Der Unterschied zwischen ihm und Forberg war nicht weniger als der Unterschied zwischen skeptischem Atheismus und religiösem Pantheismus. Wer diesen Unterschied nicht sah oder sehen wollte, mußte freilich die Lehren beider so betrachten, daß sie namentlich den dogmatischen Glaubensvorstellungen gegenüber auf dasselbe hinausliefen. Unter diesem Gesichtspunkte erschienen beide Aufsätze als Zeugnisse einer atheistischen Denkweise.

2. Das anonyme Sendschreiben.

Es gab Viele, denen ein solches Zeugniß erwünscht kam. Fichte hatte eine Menge Gegner, die aus Neid, Mißgunst oder sonst einem gekränkten Selbstgefühl ihn verderben wollten. Im Stillen war längst eine Saat der Verläumdung gegen ihn ausgestreut, die eines günstigen Tages schnell aufgehen und ihm

*) Philos. Journal. Jahrgang. 1798. I Heft. Fichte's Aufsatz ist der erste; unmittelbar darauf folgt Forberg's Aufsatz.

schlimme Frucht tragen konnte. Schon einige Jahre vorher hatte Fichte aus bester Quelle erfahren, daß die Minister in Dresden schlecht auf ihn zu sprechen seien.

Kaum waren jene beiden Aufsätze erschienen, so folgte die Denunciation in der niedrigsten Form. Es war das anonyme „Sendschreiben eines Vaters an seinen studirenden Sohn über den fichte'schen und forberg'schen Atheismus" (ohne Namen des Verlegers und Druckorts), das namentlich in Chursachsen in Umlauf gesetzt wurde und, wie es stets die Art solcher Denunciationen ist, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen als Beweise gottloser Gesinnungen, schädlicher und verderblicher Lehren vorbrachte.

Das Schreiben war mit G..... unterzeichnet, offenbar in der Absicht, auf einen angesehenen Theologen, der früher in Jena gelebt hatte, Gabler in Altdorf, den Schein der Autorschaft fallen zu lassen. Um diesen Schein zu verstärken, hatte man die Schrift von Nürnberg aus verbreitet und dazu das Gerücht, Gabler sei der Verfasser. Indessen schlug diese Absicht fehl. In dem Intelligenzblatt der allgemeinen Literaturzeitung protestirte Gabler öffentlich gegen die ihm zugefügte „grobe Verläumdung". Je weniger er selbst mit Fichte's Ansichten übereinstimmte, um so würdiger und ehrenvoller für seine Person war die Erklärung, die er gab. Sie sollte ein warnendes Vorbild sein für jeden, den theologische Verfolgungssucht kitzelt. Der Schluß jener Protestation lautet: „ich freue mich vielmehr, daß auch diese wichtige Materie vom objectiven Dasein Gottes durch die scharfsinnigen Speculationen Fichte's, Niethammer's und Forberg's mehr zur Sprache kommt; denn nur so kann die Wahrheit gewinnen, nicht durch blinden Glauben. Und ich würde es sehr bedauern, wenn diese denkenden Männer durch äußere

Umstände gehindert würden, ihr Urtheil frei und offen darzulegen; denn dies wäre wahrer Verlust für die Wahrheit, die nur durch Untersuchungsfreiheit gedeihen kann. Die Theologie würde dann erst recht verdächtig, wenn sie zu ihrer Erhaltung fürstlicher Hülfe bedürfte: sie muß sich durch einleuchtende Gründe selbst schützen können, oder sie ist nichts werth. — Bei solchen Gesinnungen darf ich wohl nicht erst feierlich versichern, daß ich der Verfasser der genannten Schrift nicht sei und nicht sein könne. Wer der wirkliche Verfasser sei, weiß ich nicht, und ich würde auch die Broschüre selbst nicht kennen, wenn sie mir nicht vor einigen Monaten zugeschickt worden wäre. Die Verbreiter einer solchen Verläumdung, daß ich der Verfasser sei, überlasse ich nun ihrer eigenen Schaam und Schande*)."

Fichte vermuthete, daß der Mediciner Gruner in Jena, einer seiner gehässigsten Feinde, ein Mann nichtswürdiger Gesinnung und noch heute übel berüchtigten Andenkens, das Sendschreiben verfaßt habe. Der Verfasser hat sich nie genannt; er ist nie bekannt geworden; er hat seine Verläumdung durch eine Verläumdung verbergen wollen, und schon diese bewiesene Absicht neben dem anonymen Charakter der Schrift reicht hin, um sie als ein Bubenstück zu kennzeichnen.

Und auf eine solche Schrift gründete die damalige chursächsische Regierung ihre Maßregeln und ihre Anklage gegen Fichte; nur auf diese namenlose Denunciation, aus der sie die herausgerissenen Stellen jener Aufsätze in ihre Anklage aufnahm!

*) Intell. Bl. der Allg. Lit. Zeitg. 1799. Nr. 13. S. 101. Die Erklärung Gabler's ist vom 15. Januar 1799. Vgl. Fichte's Leben. II Bd. Sechste Beilage. Actenstücke über die Beschuld. des Atheismus Nr. IV.

II.

Anklage und Vertheidigung.

1. Das chursächsische Confiscationsrescript und Requisitionsschreiben.

Der erste Schritt der chursächsischen Regierung war ein an die beiden Landesuniversitäten Leipzig und Wittenberg erlassenes Rescript, in welchem das philosophische Journal confiscirt, für die Zukunft verboten und die Universitäten zum Schutz der „angegriffenen Religion" ermahnt wurden *). Das Confiscationsedict wurde in allen deutschen Zeitungen abgedruckt und andere Regierungen zu gleichen Schritten aufgefordert. Hannover folgte mit einer ähnlichen Maßregel; Preußen dagegen antwortete ausweichend und ließ die Sache fallen.

Vier Wochen später kam die Anklage in einem chursächsischen Requisitionsschreiben an die Erhalter der Universität Jena. Die fichte-forberg'schen Lehren wurden darin als unverträglich mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion bezeichnet, die Verantwortung und ernstliche Bestrafung der Herausgeber des philosophischen Journals gefordert, zuletzt sogar gedroht, daß die Universität Jena den sächsischen Landeskindern verboten werden solle, wenn nicht dem Unwesen atheistischer Lehren nachdrücklichster Einhalt geschehe **).

Das ganze Schreiben ist in einem Ton gehalten, als ob die chursächsische Regierung den ernestinischen gegenüber den Charakter einer Aufsichtsbehörde gehabt hätte.

---

*) Churfürstl. Sächs. Confiscationsrescript gegen das philos. Journal (vom 19. November 1798).

**) Churfürstl. Sächs. Requisitionsschreiben u. s. f. (vom 18. December 1798). Vgl. Fichte's Leben. II Bd. VI Beilage. Nr. III u. V.

2. Fichte's Appellation und Verantwortung.

Um den angeblichen Atheismus Fichte's sicher zu treffen, hatte man in Dresden für gut gefunden, zweimal nach ihm zu schlagen. Das Confiscationsedict brachte die Sache vor das Publicum, das Requisitionsschreiben vor die Landesregierung der Universität Jena. So sah sich Fichte zu einer doppelten Vertheidigung genöthigt, zu einer öffentlichen, die er sofort schrieb und herausgab, und zu einer amtlichen, wozu er auf Befehl des Herzogs von Seiten des akademischen Senats (unter dem 10. Januar 1799) veranlaßt wurde. Er nannte die erste seine „Appellation an das Publicum wegen der Anklage des Atheismus", sie war gegen das Confiscationsedict gerichtet und bezeichnete sich, um jene Verordnung zu charakterisiren, auf dem Titelblatt als „eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt*)"; die zweite nannte er seine „gerichtliche Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus"; sie war von ihm und Niethammer zugleich unterzeichnet und wurde ohne die geschäftliche Vermittelung der Zwischenbehörden unmittelbar an den Herzog gesandt (den 18. März 1799).

An den bisherigen Schritten Fichte's in dieser Angelegenheit ist nichts zu tadeln. Das Confiscationsedict der chursächsischen Regierung war durch alle Zeitungen gegangen; Fichte war öffentlich des Atheismus angeklagt; niemand konnte ihm verdenken, daß er sich öffentlich vertheidigte. Es war auch natürlich, daß gegen eine solche Anklage die öffentliche Vertheidigung unter seinen Händen eine Gegenanklage wurde. Es handelte sich um je-

*) Fichte schickte die Schrift privatim an den Herzog den 19. Januar 1799.

nen Gegensatz der Glaubensrichtungen, den schon Kant ausgesprochen und scharf formulirt hatte: auf der einen Seite die dogmatische Vorstellungsweise, die das Wesen Gottes absondert, verendlicht, anthropomorphisch macht, auf der andern der rein praktische oder moralische Glaube; dort „die Religion der eitlen Gunstbewerbung", hier „die Religion des guten Lebenswandels". Die dogmatische Vorstellungsweise sieht überall ab von der Beziehung des Gegenstandes zu uns; so auch in den religiösen Begriffen. Die Gegner fordern, sagt Fichte, man solle Gott erkennen, unabhängig von der Beziehung der Gottheit zu uns. Man muß seinen Verstand verlieren, um so an Gott zu glauben. Mein Atheismus besteht darin, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte. Die Gegner wollen einen Gott, den sie aus der Sinnenwelt ableiten, von dem sie ihr eigenes sinnliches Dasein abhängig machen, von dem sie etwas für dieses ihr sinnliches Dasein begehren und erhalten können. Was können sie anders begehren als ihre Glückseligkeit? Die Begierde ist Glückseligkeitstrieb. Die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns die Begierde für immer. Dieser Tod ist unsere gänzliche Wiedergeburt, die ausschließende Bedingung unseres Heils, das Leben im Himmel, das Absterben der Welt. Die Gegner, die Gott als Herrn des Schicksals, als Geber der Glückseligkeit vorstellen, die ihre Glückseligkeit von ihm erwarten, wollen im Grunde ihres Herzens nicht Gott, sondern sich selbst. Die dogmatische Vorstellungsweise ist in ihrem Grunde eudämonistisch; jeder Eudämonismns ist in seiner Wurzel selbstsüchtig, und die Herrschaft der Selbstsucht ist der wahrhafte Atheismus. Unsere Philosophie, sagt Fichte, leugnet die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in ihre ganze Würde einzusetzen; sie hat denselben Zweck als das Christenthum. Die Gegner verwandeln das Chri-

stenthum in eine entnervende Glückseligkeitslehre; sie sind die wahren Atheisten.

Diese Schrift, Fichte's eigenen religiösen Standpunkt hell erleuchtend, gewaltig in dem Ausdruck ihrer Ueberzeugung und ihres Zorns, aber nicht gemacht, um feindselige Mißverständnisse zu beseitigen oder zu versöhnen, war schon im Druck vollendet, als Fichte amtlich aufgefordert wurde, sich wegen der Aufsätze im philosophischen Journal vor dem Herzoge zu verantworten.

Die Verantwortungsschrift entkräftet die Anklage Schritt für Schritt mit einer forensischen Logik und Beredsamkeit; sie ist ein Plaidoyer, welches die Entscheidung des Richters erwartet und fordert; sie ist im Stil einer gerichtlichen Rede, nicht in dem Geschäftston einer amtlichen Verantwortung gehalten. Gesetzt, daß die angeklagten Schriften wirklich atheistische Lehren enthielten, so seien sie darum noch nicht ohne weiteres strafwürdig. Man könne nicht über Religion reden, ohne zugleich gegen die Religion irgend jemandes zu reden; es gebe gegen den Atheismus kein Reichsgesetz, welches die Schriftsteller hindere. Aber gesetzt, atheistische Schriften seien strafwürdig, so müßte doch erst ausgemacht werden, ob die angeklagten Schriften wirklich atheistisch seien. Darüber entscheide nicht der Staat, sondern das Räsonnement. Und gesetzt, die angeklagten Schriften seien atheistisch, so könnten doch die Herausgeber des Journals nicht als Schriftsteller, sondern nur als Censoren schuldig seien. Indessen sei die Beschuldigung falsch. Die angeklagten Schriften sind n i c h t atheistisch. Hier folgt, ähnlich wie in der Appellation, der philosophische Beweis, daß sie es nicht sind. Woher aber die falsche Anklage? Die erste Quelle derselben sei das Sendschreiben; diese erste und eigentliche Quelle sei namenlos, lichtscheu, erbärmlich, als literarisches Bubenstück schon gebrandmarkt. Wie war es

aber möglich, daß eine Regierung aus einer solchen Quelle ihre Anklage schöpfte? Er wolle die wahre Absicht dieser Regierung enthüllen; sie habe die religiöse Anklage nur zum Deckmantel der politischen benutzt; sie nenne den Atheismus und meine den Demokratismus. Diesem gelte die Anklage. Er sei ihnen ein Demokrat, ein Revolutionär, ein Jacobiner. Dieser Verdacht sei das eigentliche, übel versteckte Motiv der Anklage jener Regierung. Der Verdacht sei falsch, eben so falsch als der Vorwand. Er sei kein Revolutionär, keiner jener unruhigen Köpfe, welche die öffentliche Ruhe gefährden, kein Mann des politischen Ehrgeizes. Sein Leben, seine Lehre, vor allem seine „entschiedene Liebe zu einem speculativen Leben" beweisen dagegen. Es gebe ein Kriterium, welche Gelehrte nicht zu der revolutionären Klasse gehören. „Es sind diejenigen, welche ihre Wissenschaft lieben und zeigen, daß sich dieselbe ihres ganzen Geistes bemächtigt hat. Die Liebe der Wissenschaft und ganz besonders die der Speculation, wenn sie den Menschen einmal ergriffen hat, nimmt ihn so ein, daß er keinen anderen Wunsch übrig behält als den, sich in Ruhe mit ihr zu beschäftigen." „Ich kann keine Revolution wünschen, denn meine Wünsche sind befriedigt. Ich kann keine Revolution herbeiführen und unterstützen wollen, denn ich habe dazu nicht Zeit." „Und sähe ich ein Leben von Jahrhunderten vor mir, ich wüßte dieselben schon jetzt ganz meiner Neigung gemäß so einzutheilen, daß mir nicht eine Stunde zum Revolutioniren übrig bleiben würde*)." „Die Triebfeder der Anklage ist klar, sie ist notorisch; ich bin überhaupt nicht gemacht, um hinter dem Berge zu halten, und ich will es besonders hier nicht, indem ich dieser Angriffe nunmehr müde bin und für diesesmal

*) Gerichtl. Verantw. S. 100—102.

entweder mir Ruhe verschaffen will für mein ganzes übriges Leben oder muthig zu Grunde gehen*).“

III.
Die Entscheidung.

1. Stimmung in Weimar.

So stand die Angelegenheit zwischen Fichte und den von der chursächsischen Regierung gegen ihn erhobenen Beschuldigungen. Es handelte sich jetzt um die Schritte, welche die weimarische Regierung einschlagen würde. Während Fichte eine gerichtliche Entscheidung herausforderte, wünschte man in Weimar mit der besten Absicht für Fichte, die ganze Angelegenheit in der Stille des amtlichen Geschäftsganges abzumachen und dergestalt beizulegen, daß die Person des Philosophen und in ihr die Lehrfreiheit geschützt, auf der anderen Seite die chursächsische Regierung mit der Erklärung beruhigt werden sollte, daß die Herausgeber des philosophischen Journals ernstlich verwarnt worden. Daher mußte man in Weimar wünschen, daß die öffentliche Aufmerksamkeit so viel als möglich von diesem leidigen Atheismusstreit abgelenkt, so wenig als möglich damit beschäftigt werde. Die Regierung hatte Fichte in allen vorhergegangenen Conflicten geschützt; sie hätte gern gesehen, daß er jetzt diese neue Streitsache ihr vertrauensvoll überlassen, nicht an das Publicum appellirt, nicht seine Verantwortung gerichtlich genommen und auf einen Rechtsspruch angelegt hätte. Sie mußte zugleich neben der Lehrfreiheit auch das Wohl der Universität mit bedenken, die mit einem Interdicte in Chursachsen bedroht war. Die Lage der weimarischen Regierung war darum nicht leicht; das Verhalten

*) Ebendaselbst. S. 88.

Fichte's trug viel dazu bei, ihr Verhalten zu erschweren; Fichte nahm die Sache, wie er sie von seinem Standpunkte aus nehmen mußte, nicht diplomatisch, sondern nur philosophisch in der ernsthaftesten Weise; aber zugleich läßt sich begreifen, daß die weimarische Regierung eine andere weniger ernsthafte und Aufsehen erregende Behandlung der Sache lieber gehabt hätte.

2. Schiller's Brief an Fichte.

Die Stimmung in Weimar läßt sich am besten erkennen aus einem Briefe, den Schiller unter dem 26. Januar 1799, also unmittelbar nachdem die „Appellation an das Publicum" erschienen war, an Fichte schrieb. „Meinen besten Dank für Ihre Schrift. Es ist gar keine Frage, daß Sie sich darin von der Beschuldigung des Atheismus vor jedem verständigen Menschen völlig gereinigt haben, und auch dem unverständigen Unphilosophen wird vermuthlich der Mund dadurch gestopft sein. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß der Eingang ruhiger abgefaßt wäre, ja daß Sie dem ganzen Vorgange die Wichtigkeit und Consequenz für Ihre persönliche Sicherheit nicht eingeräumt hätten. Denn so wie die hiesige Regierung denkt, war nicht das Geringste dieser Art zu befahren. Ich habe in diesen Tagen Gelegenheit gehabt, mit jedem, der in dieser Sache eine Stimme hat, darüber zu sprechen, und auch mit dem Herzoge selbst habe ich es mehrere male gethan. Dieser erklärte ganz rund, daß man Ihrer Freiheit im Schreiben keinen Eintrag thun würde und könne, wenn man auch gewisse Dinge nicht auf dem Katheder gesagt wünschte. Doch ist dies letztere nur seine Privatmeinung, und seine Räthe würden auch nicht einmal diese Einschränkung machen. Bei solchen Gesinnungen mußte es nicht den besten Eindruck auf diese letzteren machen, daß Sie so viel Verfolgung befahren. Auch macht

man Ihnen zum Vorwurf, daß Sie den Schritt ganz für sich gethan haben, nachdem die Sache doch einmal in Weimar anhängig gemacht worden. Nur mit der weimarischen Regierung hatten Sie es zu thun, und der Appell an das Publicum konnte nicht stattfinden als höchstens in Betreff des Verkaufs Ihres Journals, nicht aber in Rücksicht auf die Beschwerde, welche Chursachsen gegen Sie zu Weimar erhoben und davon Sie die Folgen ruhig abwarten konnten*)."

3. Fichte's Zwischenbrief. Die mainzer Pläne.

Die Verantwortungsschrift verstimmte in Weimar noch mehr als die Appellation, und es hieß, die Regierung habe beschlossen, Fichte einen Verweis wegen Unvorsichtigkeit zu ertheilen, der nach dem amtlichen Geschäftsgange ihm durch den akademischen Senat zukommen, also in weiteren Kreisen bekannt werden mußte. Diesem Gerüchte gegenüber ließ Fichte sich aus seiner bisherigen Fassung bringen. Was er bisher gethan, mochte in den Augen der weimarischen Regierung vielfach unklug erscheinen; es war in seinem Sinne richtig. Jetzt that er einen Schritt, der auch in seinem Sinn ebenso unklug als falsch, überhaupt seiner nicht würdig war.

Ich muß vorausschicken, daß Fichte's Blicke seit einiger Zeit auf eine andere deutsche Universität gelenkt waren, die nach dem Frieden von Campoformio unter französischer Herrschaft stand; Es war Mainz, wo der frühere churmainzische Hofrath Wilhelm Jung als Präsident der neuen Studiencommission sich mit dem Plan einer Neugestaltung der Universität beschäftigte; er hatte brieflich über diese Angelegenheit mit Fichte verkehrt; es

*) Fichte's Leben. II Band. Briefe. I Abtheilung. IV. Schiller an Fichte. 1.

sollten eine Reihe wissenschaftlich angesehener Männer von deutschen Universitäten nach Mainz berufen werden, und unter diesen in erster Linie Fichte und auf seinen Rath einige seiner bedeutendsten Collegen in Jena, mit denen Fichte die Angelegenheit besprochen und gewisse Verabredungen getroffen haben mochte. Die ganze Rechnung war ohne den Wirth gemacht, der in diesem Falle die schon in ihrem Untergange begriffene französische Republik war, weder fähig noch gewillt, deutsche Universitäten zu ziehen. Mit diesen mainzer Aussichten trug sich Fichte und stützte auf sie seinen nächsten Schritt gegenüber der weimarischen Regierung*).

Er wollte dem Verweise, von dem er gerüchtweise gehört hatte, zuvorkommen und schrieb, um ihn zu verhüten, an den Geheimrath Voigt in Weimar einen Brief, der keine andere Absicht haben konnte und hatte, als die Regierung einzuschüchtern. Die Regierung, schrieb Fichte, könne aus gewissen Gründen den Entschluß fassen, ihm durch den akademischen Senat eine derbe Weisung zukommen zu lassen und dabei darauf rechnen, daß er diesen Verweis ruhig hinnehmen werde. Er müsse erklären, daß darauf nicht zu rechnen sei; er dürfe und könne es nicht. Es würde ihm nichts übrig bleiben, als den Verweis durch Abgebung seiner Dimission zu beantworten und sodann den Verweis, die Abgebung der Dimission und diesen Brief der allgemeinsten Publicität zu übergeben. Er müsse hinzusetzen, mehrere gleichgesinnte Freunde, welche man für bedeutend für die Akademie anerkannt habe und welche in der Verletzung seiner Lehrfreiheit die ihrige als mitverletzt ansehen würden, seien darüber mit ihm einig; „sie haben mir", fährt er fort, „ihr Wort gegeben, mich, falls ich auf die angegebene Weise gezwungen würde, diese Aka-

*) Vgl. Fichte's Leben. I Bd. S. 299 flgd.

demie zu verlassen, zu begleiten und meine ferneren Unternehmungen zu theilen; sie haben mich berechtigt, Ihnen dieß bekannt zu machen. Es ist von einem neuen Institut die Rede; unser Plan ist fertig, und wir können dort denselben Wirkungskreis wiederzufinden hoffen, welcher allein uns hier anzuziehen vermochte, und die Achtung, welche man auf diesen Fall uns hier versagt haben würde*)."

Der Brief hat den Ton eines Quos ego! den Charakter einer Drohung. Man kann zweifeln, ob die Drohung begründet war. Nach dem Erfolge zu urtheilen, war sie es nicht. Aber man kann nicht zweifeln, daß sie beabsichtigt war. Uebrigens konnte Fichte, als er den Brief schrieb, kaum mehr auf Mainz rechnen, denn er wußte aus Briefen, die er kurz vorher erhalten, wie schlecht es mit den dortigen Aussichten stand**). Und selbst wenn die Drohung ganz begründet und ihre Erfüllung sicher gewesen wäre, so war es nicht edel gedacht, der Universität eine so schwere Verletzung, die fast einem Ruine gleichkam, zufügen zu wollen.

Es ist auch nicht richtig, wenn man der weimarischen Regierung vorwirft, daß sie diesen Brief, der einen privaten Charakter gehabt, als officielles Actenstück behandelt habe. In der That war es kein Privatbrief. Der Empfänger war der Curator der Universität. Daß der Brief zur Kenntniß der Regierung kommen sollte, war die Absicht Fichte's; was für eine Absicht

*) Vgl. Fichte's Sendschreiben an Professor Reinhold, den actenmäßigen Bericht über die Anklage enthaltend. (Jena den 22. Mai 1799.) Fichte's Leben. II Bd. VI Beil. F. Der Brief an Voigt ist vom 22. März 1799.

**) Fichte's Leben. II Bd. (I Aufl.) S. 408 flgd. Kr. an Fichte 2. März 1799.

hätte er sonst gehabt? Er wollte die Regierung gewarnt haben, damit sie sich vorsehen möge. Hatte er doch sogar in dem Briefe selbst erklärt, daß er denselben in einem gewissen Falle der allgemeinsten Publicität übergeben werde. Er hatte außerdem ausdrücklich gesagt: „ich überlasse es gänzlich Ihrer eigenen Weisheit, in wiefern Sie von dem, was ich Ihnen sagen werde, weiteren Gebrauch machen oder lediglich Ihre eigenen Rathschläge und Maßregeln dadurch bestimmen lassen wollen.“ Es war daher nur in der Ordnung, wenn dieser Brief zu den Acten genommen wurde.

4. Paulus' Mitwirkung.

Wenn ein unüberlegter Schritt dadurch entschuldigt werden kann, daß man ihn auf den Rath eines Freundes gethan hat, so findet Fichte's voreiliger und nicht reiflich erwogener Brief eine solche Entschuldigung. Er hat sich durch den ihm befreundeten Paulus (damals Exprorector der Universität) dazu bestimmen lassen. Paulus hat den Brief nicht bloß gerathen, sondern auch selbst im Concepte gelesen und ausdrücklich gebilligt. Es war zwischen beiden verabredet, daß Fichte den Verweis durch den Senat sich verbitten, dagegen einen Privatverweis hinnehmen solle. Das war im Briefe selbst zwar nicht geradezu gesagt, aber Paulus, der das Schreiben persönlich nach Weimar brachte, wies darauf hin, daß der Regierung ein solcher Ausweg offen bleibe*). Das diplomatische Zwischenspiel schlug fehl, und Fichte hatte bei diesem unglücklichen Schritte den schlechten Trost, etwas gethan zu haben, dessen intellectueller Urheber nicht einmal er selbst war.

*) Paulus „Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte“. (Heidelberg 1839.) S. 168—176. Fichte's Leben. I Bd. S. 297 flgd.

Er hatte bei dieser Gelegenheit nicht bloß der Klugheit seines Freundes zuviel vertraut, sondern auch, wie es scheint, der Festigkeit eines ihm von Paulus gegebenen Worts. Nach einer Reihe Aeußerungen Fichte's zu urtheilen, hatte ihm Paulus versprochen, mit ihm gemeinschaftlich seine Entlassung zu fordern, und dieses Versprechen, als die Sache Ernst wurde, nicht gehalten. Paulus selbst hat ein solches Versprechen stets in Abrede gestellt und für eine „Chimäre" und „Einbildung" Fichte's erklärt*). Es ging ein Gerücht, daß Fichte eine ähnliche Versicherung noch von anderen seiner Collegen gehabt habe, namentlich von den beiden Hufeland, Loder, Ilgen, Niethammer und Kilian**). Geschichtlich steht darüber nichts fest. Nur so viel ist Thatsache, daß vier Jahre nach Fichte's Entlassung Paulus, Niethammer, Woltmann, Hufeland, Ilgen die Universität Jena verlassen hatten.

5. Das herzogliche Rescript. (Göthe.)

Einige Tage nach dem fichte'schen Briefe wurde die Sache im weimarischen Staatsrathe entschieden; einen besonderen Einfluß auf den endgültigen Beschluß hatte Göthe, der mit aller Bestimmtheit erklärte, daß eine Regierung sich nicht auf solche Weise dürfe drohen lassen, und daß jetzt Fichte der Verweis mit der Entlassung zugleich ertheilt werden müsse. Als man auf den großen Verlust hinwies, den die Universität dadurch erleide, soll er gesagt haben: „ein Stern geht unter, ein anderer geht auf!" „Ich würde gegen meinen Sohn votiren," schrieb Göthe einige Monate später an Schlosser, „wenn er sich eine solche Sprache gegen ein Gouvernement erlauben würde.

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 298. Anmerkg.

**) Nach einem Briefe Augusti's an den Sohn Fichte's. Ebendaselbst. I Bd. S. 300 flgd. Anmerk.

Die Entscheidung wurde gefaßt, wie Göthe votirt hatte. Unter dem 29. März 1799 erklärte die Regierung dem akademischen Senat, sie müsse „die von den Herausgebern des philosophischen Journals unternommene Verbreitung der nach dem gemeinen Wortverstande so seltsamen und anstößigen Sätze als sehr unvorsichtig erkennen" und sei den Professoren Fichte und Niethammer „ihre Unbedachtsamkeit zu verweisen". Und da Fichte für den Fall eines Verweises die Abgebung seiner Dimission brieflich angekündigt habe, so wurde zugleich in einem „Postscriptum" die Entschließung erklärt, diese Dimission sofort anzunehmen.

6. Fichte's zweiter Brief. Die Bittschriften der Studenten.

Bevor das herzogliche Rescript von Seiten des Prorectors dem Senate mitgetheilt wurde, ließ man Fichte Zeit, einen zweiten Schritt zu thun, um rückgängig zu machen, was der erste nicht hatte verhindern können. Er schrieb auf das Zureden seiner Freunde noch einmal an Voigt. Auch diesesmal war Paulus Rathgeber und Zwischenhändler, mit ebenso wenigem Erfolg als das erste mal. Fichte schrieb, daß er in seinem ersten Briefe die Abgabe der Dimission habe ankündigen wollen für den Fall eines Verweises, der seine Lehrfreiheit verletze. Dieser Fall sei nicht eingetreten; der ertheilte Verweis lasse die Lehrfreiheit ungekränkt; er wolle weder vor sich selbst noch vor dem Publicum das Ansehen haben, aus dieser Ursache seine Stelle freiwillig niedergelegt zu haben. Er nannte diesen zweiten Brief „eine authentische Erklärung" des ersten. In der That war es ein Widerruf, eine Demüthigung schlimmer Art, und um so peinlicher, als sie nicht den geringsten Erfolg hatte.

In den weimarischen Kanzleiacten findet sich über die Unterhandlung zwischen Paulus und dem Geheimrath Voigt ein kurzer Bericht von der Hand des letzteren. Das Datum ist der 3. April 1799 Abends 8 Uhr. Auf den Brief Fichte's erklärt Voigt mündlich dem Professor Paulus, „daß diese kahle Entschuldigung die Sache nicht um ein Haar verändere. Der Brief solle dem Herzog vorgelegt werden, wiewohl das nichts ändern könne". Paulus wünscht den Herzog persönlich zu sprechen; er wird bedeutet, daß ihm dieß zwar frei stehe, aber eine „unnütze Behelligung Serenissimi" sei. Darauf erklärt Paulus, er wolle es unterlassen. Der Brief wird am nächsten Tage dem Herzoge übergeben und in weniger Zeit folgt der Bescheid an den Prorector, daß „Fichte's Brief vom Herzoge nicht angesehen worden als etwas in seiner Entscheidung ändernd". Jetzt erhält Fichte von Amts wegen den Verweis und die Annahme seiner Entlassung. Damit endet seine akademische Thätigkeit in Jena.

Die Studenten waren von dem Verluste dieses großen Lehrers auf das schmerzlichste betroffen. Sie wendeten sich zweimal (im April 1799 und Januar 1800) in zahlreich unterschriebenen Bittschriften an den Herzog, um Fichte's Erhaltung oder Rückberufung zu erreichen. Die Antwort war beidemale abschlägig, kurz und unwillig; schon das erstemal wurde erklärt, der Herzog wolle mit dieser Angelegenheit nicht weiter behelligt sein*).

*) Die Bittschriften gingen durch den akademischen Senat; bei der zweiten gab ein früherer Amtsgenosse Fichte's und zwar sein nächster College, der ordentliche Professor der Philosophie, in die Acten des Senats ein schriftliches Votum, das in der Niedrigkeit und Gemeinheit collegialischen Hasses vielleicht die unterste Stufe bezeichnet; es müßte denn sein, daß die Universitätsgeschichte neuester Zeit Beispiele aufweist, die dem jenaischen Vorbilde von damals den Rang streitig machen. Wir wissen wohl, daß auch die akademische Concurrenz neben dem edlen Wett-

Vielleicht hätte die Bittschrift Erfolg gehabt, wenn sie nach dem Wunsch der weimarischen Regierung gewesen wäre. Wenigstens erzählt Steffens, der die erste Bittschrift mitunterschrieben, daß Hufeland der Jurist von Weimar aus den Entwurf einer Bittschrift oder die Anregung zu deren Abfassung erhalten hatte, worin die Studirenden die Unvorsichtigkeit Fichte's einräumen und die Gnade des Herzogs anrufen sollten. Er (Steffens) habe diesen Plan vereitelt*).

7. Weggang von Jena.

Jene beiden Briefe an Voigt, welche Fichte besser nie geschrieben hätte, wurden in öffentlichen Zeitschriften abgedruckt,

---

eifer, den sie erzeugen soll, Früchte der unedelsten und übelsten Art trägt, daß sie nicht selten innerhalb der Universitäten selbst jenen schlimmen Egoismus aufkommen läßt, der den ächten Wettstreit der Kräfte unterdrückt und der Concurrenz die Kameradschaft, dem Verdienste den guten Freund oder Verwandten, den Landsmann, den unbedeutenden Clienten und besonders die eigenen sieben irdenen Töpfe, dem tüchtigen Manne unter allen Umständen den lieben Mann und das liebe Ich vorzieht: das ist eine bekannte, zu allen Zeiten wiederholte, auch in der unsrigen vielfach bewährte Erfahrung und eines der traurigsten Zeugnisse für den Mangel an Rechtschaffenheit auch in der sogenannten gelehrten Welt. Aber die gewöhnliche Klugheit erfindet leicht eine Art Schminke, die in blöden Augen wenigstens den äußeren Schein des Anstandes rettet. Selbst diese Schminke fehlte jenem Votum, welches Fichte's College gegen die Bittschrift der Studirenden abgab. Diese hatten darauf hingewiesen, wie sehr sie eines Lehrers, wie Fichte, bedürften. Und Fichte's College erklärte: sie hätten ebenso gut eine Pharobank und schlimmere Dinge (die in dem Votum ausdrücklich genannt sind) auf Grund ihrer Bedürfnisse verlangen können!

*) H. Steffens, Was ich erlebte. IV. S. 154 flgd. Fichte's Leben. I Bd. S. 308.

was ohne Erlaubniß der weimarischen Regierung nicht geschehen konnte. Das war ein entschieden feindseliger Schritt gegen Fichte und blieb nicht der einzige. Als er bald nach der Entlassung seinen Aufenthalt ändern und zunächst in Rudolstadt in tiefer Zurückgezogenheit leben wollte, wurde ihm von Seiten des Fürsten, der ihm früher Zeichen des Wohlwollens gegeben, die Erlaubniß verweigert, weil man, wie Fichte wissen will, von Weimar aus dagegen gewirkt hatte. Für ihn selbst war es ein Glück. Was der Fürst von Rudolstadt ihm abschlug, gewährte ihm der König von Preußen. Statt nach Rudolstadt ging er nach **Berlin**, wo sich bald ein neuer und größerer Schauplatz der Wirksamkeit für ihn aufthat.

IV.

Beurtheilung der Sache.

1. Fichte's Unrecht.

Ich habe den Atheismusstreit in seiner ganzen Ausdehnung so genau und umständlich behandelt, sowohl um seiner inneren Bedeutung willen, als weil diese Angelegenheit in allen dabei wirksamen Motiven nie aufgehört hat das Urtheil für und wider zu beschäftigen. Man darf jetzt das geschichtliche Urtheil mit völliger Unparteilichkeit feststellen.

In **einer** Rücksicht muß das Urtheil für Fichte ungünstig ausfallen. Er hätte jene Zwischenbriefe niemals schreiben sollen; sie waren seiner nicht würdig, weder der erste noch weniger der zweite. Daß sie ihm abgepreßt waren, ist keine Entschuldigung. Ein Mann, wie er, darf sich nichts abpressen lassen. Hier hätte ihm das abrathende Dämonium des Sokrates zur Seite stehen und mächtiger sein sollen als die Rathschläge seiner Freunde.

Doch giebt es für ihn eine rein menschliche Entschuldigung. Das ist die schwere Bedrängniß, in der er war. In der Lage, worin sich Fichte befand, bitter angefeindet von fern und nah, ermüdet von aufregenden Vertheidigungsschriften, die ihn Monate lang angespannt und immer das Bild der Verfolgung in seinem Gemüthe gegenwärtig erhalten hatten: — wer möchte sich wundern, wenn in einer solchen Lage der Tapferste zuletzt wankt und, fremdem Rathe nachgiebiger als dem eigenen Gefühl, einen unbedachten Fehlschritt thut, der einen zweiten zur Folge hat?

2. Das Unrecht der weimarischen Regierung.

Bei weitem ungünstiger müssen wir die letzten entscheidenden Maßregeln der weimarischen Regierung beurtheilen. Hätte sie Fichte einen Verweis ertheilt für seinen Brief, sogar einen beschämenden, so hätte sie ihn hart, aber nicht ungerecht gestraft. Einen Verweis in Betreff seiner Lehren und Schriften hatte er nicht verdient. Der Verweis, den man ihm wirklich ertheilte, war in der That durch nichts begründet. Man muß die Philosophie verbieten, wenn man sie nöthigen will, eine Sprache zu reden, die „im gemeinen Wortverstande" keinem „seltsam und anstößig" erscheinen soll. Und daß an einen solchen Verweis unmittelbar auf Grund seines Briefes die Entlassung geknüpft wurde: dieses „Postscriptum" macht den peinlichen Eindruck, als ob die Regierung mit beiden Händen nach jenem unbesonnenen Briefe gegriffen, um schnell ein ihr erwünschtes Prävenire zu spielen und dem schwer bedrängten Manne jeden Rückzug abzuschneiden. Wollte sie ihn los sein, so hätte sie wenigstens, ohne sich das mindeste zu vergeben, ihm die Initiative lassen können.

Es mag sein, daß die Art, wie Fichte seine Vertheidigung

führte, seine Appellation an das Publicum, wie seine amtliche Verantwortungsschrift in Weimar unangenehm berührten und die Absichten der Regierung auf eine unbequeme Weise kreuzten; daß ihr am Ende nach so vielen Conflicten der Mann selbst lästig fiel. Das ist kein Vorwurf für Fichte und kein Grund zu einem Verweise. Die Regierung durfte um dieser Schwierigkeit willen keine gereizte Stimmung gegen ihn annehmen noch weniger dieser gereizten Stimmung Einfluß geben auf ihre letzte Entscheidung. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dem entscheidenden Rescript in der That ein solcher Einfluß vorherrscht. Die weiteren Schritte der weimarischen Regierung verstärken noch diesen Eindruck. Wie man Fichte's retractirendes Schreiben, dann die Bittschriften der Studirenden abfertigt, dann Fichte's beide ihn bloßstellenden Briefe aus den Acten in die Oeffentlichkeit übergehen läßt, zuletzt sogar seinem Privataufenthalte in Rudolstadt Hindernisse in den Weg legt: dieses ganze Verhalten muß den Eindruck einer nicht bloß gereizten, sondern geradezu feindseligen Stimmung machen, die einer Regierung nicht ziemt. Gleichviel wie die Entlassung gekommen war, Fichte ging zuletzt wie ein Verbannter aus Jena. Er war preisgegeben, und seine Entlassung kam einer Vertreibung gleich.

3. Die Rückwirkung auf die Universität.

Die schlimme Rückwirkung auf die Universität konnte nicht ausbleiben. Der Verweis und die Entlassung waren thatsächlich eine schwere Verletzung der Lehrfreiheit und wurden als solche in den akademischen Kreisen empfunden. Göthe selbst bemerkt, daß sich in Folge davon ein heimlicher Unmuth der Geister bemächtigt habe. Die Unterdrückung der Lehrfreiheit, sei es auch nur in einem einzigen Fall, ist für eine Universität ein Stich ins Herz,

eine Erschütterung in ihrem innersten Bestande; die Wiederherstellung von einer solchen Niederlage ist schwer, und die gerechten Folgen, welche nothwendig kommen müssen, sind die Unsterne, die eine solche in ihrem Lebenskern verletzte Universität heimsuchen. Auch Jena hat nach dem Falle Fichte's diese Erfahrung zu machen und zu leiden gehabt. Wenige Jahre nachher hatten eine Reihe der besten Docenten die Universität verlassen. Ob dem eine geheime Verabredung zu Grunde lag, wissen wir nicht, obwohl es die Sage behauptet. Indessen ist der Zusammenhang einleuchtend genug auch ohne die Annahme einer solchen Verabredung.

4. Fichte's Erklärungen.

Fichte hat in einem Sendschreiben an Reinhold bald nach dem Abschluß der Sache den Verlauf derselben von sich aus geschildert, vollkommen klar, aufrichtig und sachlich; er habe in der Führung der Angelegenheit den Standpunkt der weimarischen Regierung nicht einnehmen können; denn ihm habe an einem reinen Rechtsurtheile gelegen sein, er habe entweder Freisprechung oder Absetzung fordern müssen. Einen Seitenweg durfte er nicht einschlagen. „So konnte wohl der Hof rechnen, aber nicht ich. Ich war dieser geheimen Gänge überhaupt schon seit langem müde, hatte seit geraumer Zeit auch in anderen Angelegenheiten nicht nachgesucht noch angefragt; besonders aber wollte ich es in dieser Sache nicht thun. Ich glaubte, es der Wahrheit schuldig zu sein; glaubte, es sei von unübersehbar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurtheil genöthigt würden; daß ich wenigstens von meiner Seite nichts thäte, um ihnen die Abweichung davon möglich zu machen." „Zu diesem Zwecke ist meine Verantwortungsschrift geschrieben; aus diesen Gründen vermied

ich es während des Laufes dieser Sache irgend einen Geheimrath zu sprechen oder ihm zu schreiben."

Darum bereut er auch jetzt, jenen Zwischenbrief geschrieben zu haben, der auf die Entscheidung der Regierung einwirken wollte. „Wäre ich doch diesem über ein Vierteljahr hindurch bis auf wenige Tage vor der endlichen Entscheidung festgehaltenen Entschlusse nur noch diese wenigen Tage über treu geblieben! Was sie auch gethan hätten, einen Schein des Rechts hätten sie nicht über mich gewinnen sollen. Hätte ich ihnen doch nicht diesen Schein durch ein unglückliches Herausgehen aus meinem Charakter in die Hände gegeben! Möge ich durch meine Reue, durch das freimüthige Geständniß meines Fehlers, durch die unangenehmen Folgen desselben für mich ihn sattsam abbüßen können! Ach es ist so schwer, wenn man von lauter klugen politischen Menschen umgeben ist, streng rechtlich zu bleiben! Daß bei Herannahung einer großen Entscheidung die Phantasie sich verirre, daß sie durch die gewohnte Vorspiegelung des größeren gemeinen Bestens, welcher oft auch wohl unsere eigene Bequemlichkeit und das Widerstreben, aus dem gewohnten Gleise herauszugehen, uns selbst unbewußt, zum Grunde liegen mag, wenigstens unsere Gedanken verleite, ist vielleicht noch zu verzeihen, wenn wir uns nur nicht bis zur Nachgiebigkeit gegen ihre Vorspiegelungen hinreißen lassen *)."

Bei dieser richtigen und großgedachten Auffassung der Sache, bei dieser Anerkennung des eigenen Fehlers hätte Fichte bleiben und nichts davon zurücknehmen sollen; doch sucht er später sich selbst einzureden, daß er mit seinem ersten Brief an den weimarischen Geheimrath recht gethan habe, als ob er den Ver-

*) Sendschreiben an Professor Reinhold u. s. f. Fichte's Leben. II Bd. VI Beilage. F.

weis dadurch in der That zu nichte gemacht. Er schrieb den 20. August 1799 von Berlin aus an seine Frau: „siehe, meine Gute, ich sehe jetzt die Sache so an: daß ich keinen Verweis haben wollte und mit dem Abschiede drohte, war ganz recht und meine Sache; es reuet mich nicht im geringsten, und ich würde dasselbe in demselben Falle wiederholen; daß sie die Dimission annahmen, ist ihre Sache. Daß sie dabei die Form nicht so ganz beobachteten, gleichfalls die ihrige, nicht die meine. Ich zürne nicht auf sie, denn ich habe meinen Willen. Ich wollte keinen Verweis, und ich habe keinen. Dieser Abschied wird mich nicht unglücklich machen. Ich billige ganz meinen ersten Brief. Ich mißbillige bloß den zweiten, den mir Paulus herauspreßte. So, meine Liebe, denke ich. So habe ich gedacht, als ich kaum aus dieser jenaischen Höhle heraus war; so muß ich denken und die Sache ansehen. So werde ich auch bei erster schicklicher Gelegenheit mich öffentlich darüber erklären*).“

Und ähnlich hat er sich später in einem 1806 geschriebenen „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben“ ausgesprochen. Er nennt hier den ersten Brief eine seinerseits „ganz richtige, anständige und gebührliche Entschließung, die er noch jetzt nach Verlauf von acht Jahren durchaus billige“; der zweite Brief, der den ersten decken sollte, sei ihm „abgequält und abgepreßt“ worden und habe auf jene Entschließung „den Anschein der Zweideutigkeit und Schwäche“ gebracht**).

5. Göthe's Erklärungen.

Diesen Erklärungen Fichte's, die in dem einzigen Punkte,

*) Br. an seine Frau (20. Aug. 1799). Fichte's Leben. I Bd. S. 319.

**) Fichte's W. VIII Bd. S. 404 flgd. Fichte's Leben. I Bd. S. 305.

der ihm zum Vorwurfe gereicht, zwischen Reue und Rechthaberei schwanken, stelle ich die Erklärungen Göthe's an die Seite, dessen Votum bei der letzten Entscheidung den Ausschlag gab. Was Göthe, bald nachdem Fichte Jena verlassen hatte, an Schlosser schrieb, ist glücklicherweise nicht eingetroffen. „Es thut mir leid, daß wir Fichte verlieren mußten, und daß seine thörichte Anmaßung ihn aus einer Existenz herauswarf, die er auf dem weiten Erdenrunde, so sonderbar auch diese Hyperbel klingen mag, nicht wiederfinden wird. Je älter man wird, um so mehr schätzt man Naturgaben, weil sie durch nichts können angeschafft werden. Er ist gewiß einer der vorzüglichsten Köpfe, aber, wie ich fast fürchte, für sich und die Welt verloren*)." Umfassender urtheilt er über die ganze Angelegenheit in seinen Tages- und Jahresheften, wo er sie in einem ruhigen Rückblick ganz in seiner Weise betrachtet. „Nach Reinhold's Abgang, der mit Recht als ein großer Verlust für die Akademie erschien, war mit Kühnheit, ja Verwegenheit, an seine Stelle Fichte berufen worden, der in seinen Schriften sich mit Großheit, aber vielleicht nicht ganz gehörig über die wichtigsten Sitten- und Staatsgegenstände erklärt hatte. Es war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen, und an seinen Gesinnungen in höherem Betracht nichts auszusetzen, aber wie hätte er mit der Welt, die er als seinen erschaffenen Besitz betrachtete, gleichen Schritt halten sollen?" „Er hatte in seinem philosophischen Journal über Gott und göttliche Dinge auf eine Weise sich zu äußern gewagt, welche den hergebrachten Ausdrücken über solche Geheimnisse zu widersprechen schien: er ward in Anspruch genommen; seine Vertheidigung besserte die Sache nicht, weil er leidenschaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung, wie gut man diesseits für ihn

*) Vgl. Fichte's Leben. I Bd. S. 291.

gesinnt sei, wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse; welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte, und eben so wenig die Art und Weise, wie man ihm auf das gelindeste herauszuhelfen gedachte. Das Hin- und Widerreden, das Vermuthen und Behaupten, das Bestärken und Entschließen wogte in vielfachen unsicheren Reden auf der Akademie durch einander, man sprach von einem ministeriellen Vorhalt, von nichts geringerem als einer Art Verweis, dessen sich Fichte zu gewärtigen hätte. Hierüber ganz außer Fassung, hielt er sich für berechtigt, ein heftiges Schreiben beim Ministerium einzureichen, worin er, jene Maßregel als gewiß voraussetzend, mit Ungestüm und Trotz erklärte, er werde dergleichen niemals dulden, er werde lieber ohne weiteres von der Akademie abziehen, und in solchem Falle nicht allein, indem mehrere bedeutende Lehrer mit ihm einstimmig den Ort gleichzeitig zu verlassen gedächten. Hierdurch war nun auf einmal aller gegen ihn gehegte gute Wille gehemmt, ja paralysirt: hier blieb kein Ausweg, keine Vermittlung übrig, und das gelindeste war, ihm ohne weiteres seine Entlassung zu ertheilen. Nun erst, nachdem sich die Sache nicht mehr ändern ließ, vernahm er die Wendung, die man ihr zu geben im Sinne gehabt, und er mußte seinen übereilten Schritt bereuen, wie wir ihn bedauerten. Zu einer Verabredung jedoch, mit ihm gleichzeitig die Akademie zu verlassen, wollte sich niemand bekennen, alles blieb für den Augenblick an seiner Stelle; doch hatte sich ein heimlicher Unmuth aller Geister so bemächtigt, daß man in der Stille sich nach außen umthat und zuletzt Hufeland der Jurist nach Ingolstadt, Paulus und Schelling aber nach Würzburg wanderten *)."

*) Göthe's Werke. (Ausgb. 1851.) XXI Bd. 1794. S. 19 u. 20, 1803. S. 94. 95.

Aus unserer Erzählung erhellt, in wie weit diese göthe'sche Darstellung, in die sich unwillkürlich der ministerielle Standpunkt einmischt, die Sache zwischen Fichte und der weimarischen Regierung und die Motive der beiderseitigen Handlungsweise richtig abwägt. Von Fichte's Philosophie hatte Göthe keine richtige Vorstellung, wenn er ihr die absonderliche Idee zuschreibt, daß Fichte (im gewöhnlichen Wortverstande) die Welt für seinen erschaffenen Besitz halte. Unter diesem Eindruck mochte er, als es sich um die Entlassung des jenaischen Philosophen handelte, ungefähr gedacht haben, wie im zweiten Theil seines Faust Mephistopheles, als er den Baccalaureus entläßt, diesen Jünger der pseudofichte'schen Philosophie: „Original fahr' hin in deiner Pracht!"

Aber von Fichte's Person gilt das göthe'sche Wort: „es war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen."

Fünftes Capitel.

Fichte's letzte Lebensperiode. Berlin. (Erlangen, Königsberg.)

1799 — 1814.

I.

Aufenthalt in Berlin. Vor dem Kriege.

1799 — 1806.

1. Beweggründe der Uebersiedlung.

Den 3. Juli 1799 war Fichte in Berlin eingetroffen. Er hatte Jena wie zu einer Erholungsreise verlassen und die eigentliche Absicht wie das Ziel seiner Reise vor seinen dortigen Freunden sorgfältig verborgen gehalten. Niemand in Jena wußte darum als seine Frau, und in Berlin hatte es Fichte nur seinem Freunde Friedrich Schlegel anvertraut. Dieser lebte seit einiger Zeit in Berlin und führte hier mit Dorothea Veit, der Tochter Mendelssohn's, eine für die Sitten der Welt anstößige, für sein eigenes Gefühl unschuldige Art Naturehe, deren ästhetische Berechtigung und Vollkommenheit er eben in seiner „Lucinde" nicht bloß vertheidigt, sondern verherrlicht hatte. Daß in Preußen das chursächsische Confiscationsedict keine Nachfolge gefunden, daß sogar der preußische Minister Dohm gelegentlich

gegen Freunde Fichte's das Verfahren der weimarischen Regierung laut gemißbilligt und eine Uebersiedlung nach Berlin angerathen hatte, endlich die Freundschaft mit Schlegel mochten die nächsten Beweggründe gewesen sein, die Fichte's Entschluß veranlaßt. Seine Familie blieb in Jena zurück, weil die Aussicht eines dauernden Aufenthaltes in Berlin zunächst völlig ungewiß war.

Schon am Tage nach seiner Ankunft war im Staatsrathe zu Berlin von Fichte's Anwesenheit Kenntniß genommen und die Frage berührt worden, ob man ihn dulden solle. Man beschloß vorläufig, vielleicht aus politischen Verdachtsgründen, ihn genau beobachten zu lassen und für die Entscheidung der Frage die Rückkehr des Königs abzuwarten. Als die Sache dem Könige vorgetragen wurde, soll dieser gesagt haben: „ist Fichte ein so ruhiger Bürger, als aus allem hervorgeht, und so entfernt von gefährlichen Verbindungen, so kann ihm der Aufenthalt in meinen Staaten ruhig gestattet werden; ist es wahr, daß er mit dem lieben Gott in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag dies der liebe Gott mit ihm abmachen, mir thut das nichts." So erzählt Fichte brieflich seiner Frau den königlichen Ausspruch*).

2. Berliner Freunde. Schlegel. Schleiermacher.

Die ersten Bekanntschaften, die er in Berlin machte, sind die nächsten Freunde Schlegels: Ludwig Tieck (der Fichte's ersten Brief an seine Frau nach Jena mitnimmt) und Friedrich Schleiermacher, damals Prediger an der Charité, unter dessen Addresse er seine jenaischen Briefe sich ausbittet. Die Bekanntschaft Schleiermacher's macht er gleich am ersten Tage nach seiner An-

*) Br. vom 10. October 1799. Fichte's Leben. I Bd. S. 324. Vgl. den ersten Brief vom 6. Juli 1799. Ebendas. S. 311.

kunft. „Wissen Sie wohl das Neueste?“ schreibt Schleiermacher am 4. Juli 1799 an seine Freundin Henriette Herz, „Fichte ist hier, vor der Hand auf einige Wochen, um sich umzusehen. Friedrich hatte es schon seit einiger Zeit gewußt und ihm eine chambre garnie unter den Linden besorgt; es war aber ein tiefes Geheimniß, und da man das Schicksal seiner Briefe nicht wissen kann, habe ich Ihnen nichts davon schreiben mögen. Auch Tieck hat es nicht gewußt und sich heute des Todes gewundert. Heute früh brachte ihn Dorothea zu uns, und wir sind, ein paar Stunden ausgenommen, den ganzen Tag zusammen gewesen. Beschreiben kann ich ihn nicht und sagen kann ich Ihnen auch nichts über ihn, — Sie wissen, daß mir das nicht so früh kommt.“ Damals hatte Schleiermacher die Reden über Religion, Schlegel die Lucinde herausgegeben. Den nächsten Tag schreibt Schleiermacher: „ich habe ordentlich eine kleine Furcht davor, daß Fichte gelegentlich die Reden lesen wird, nicht davor, daß er viel dagegen einzuwenden haben möchte, das weiß ich vorher und es macht mir nicht bange, sondern nur daß ich nicht weiß, wo er mir alles in die Flanke fallen wird und daß ich nicht werde würdig mit ihm darüber reden können. Bei der Lucinde ist er eben und hat Friedrich gesagt, vieles einzelne gefalle ihm, um aber eine Meinung über die Idee des Ganzen zu haben, müsse er es erst recht studiren *).“

In diesem Kreise bewegt sich Fichte's erster Verkehr in Berlin. Er bringt gewöhnlich seine Mittage bei Schlegel und dessen Freundin zu, macht mit beiden Landpartien, geht Abends mit Schlegel spaziren. Ueber die Persönlichkeit der Dorothea Veit, bekanntlich das Vorbild der Lucinde, urtheilt er in den Briefen an seine Frau sehr günstig, über ihr Verhältniß zu

*) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. I Bd. S. 240 flgd.

Schlegel sehr duldsam. Einen Augenblick lang hat er für sich und seine Familie den Plan, mit Friedrich Schlegel und dessen Freundin, die er beide in Berlin festhalten möchte, mit August Wilhelm Schlegel und Schelling, die er von Jena nach Berlin wünscht, in demselben Hause zusammenzuleben und eine Art ökonomischer Gemeinschaft zu machen. Indessen scheint dieser Plan seiner Frau nicht gefallen zu haben und er selbst betrachtet die „höchst langweilige und faule Existenz des berliner Schlegel“ und „die Zerstreuungen des jenaischen“ als Lebensformen, an denen er keinen Antheil nehmen könne und die mit der seinigen sich schlecht vertragen *).

3. Pläne. Erweiterter Freundeskreis.

So bleibt in der Trennung von seiner Familie Fichte's Dasein noch einige Zeit getheilt zwischen Berlin und Jena. Während er in der Stille seine wissenschaftlichen Arbeiten fortführt, späht er nach einer Zufluchtsstätte, wo er eine gesicherte Existenz und zugleich einen neuen akademischen Wirkungskreis finden könne. Das Asyl, das ihm Jacobi in Düsseldorf anbietet, kann ihm nicht nützen; er möchte eine Professur in Heidelberg haben, wozu ihm Jacobi durch seinen Einfluß auf die pfalzbairische Regierung behülflich sein soll. Wiederholt bittet er Reinhold, daß er Jacobi dazu antreiben möge. Seine Frau hofft auf eine Wiederherstellung in Jena; er theilt diese Hoffnungen nicht, wohl aber den Wunsch einer solchen Restitution, wenn sie mit seiner vollen Ehre geschehen könne **).

---

*) Vgl. über Dorothea Veit Br. vom 20. August 1799. Fichte's Leben. I Bd. S. 320. Ueber den Plan des Zusammenlebens Br. vom 2. u. 17. Aug. Ebendaselbst. S. 315. 316.

**) Br. 20. Juli 1799. Fichte's Leben. I Bd. S. 313. Br.

Unterdessen befestigt sich die äußere Sicherheit seines Aufenthaltes in Berlin; die Einkünfte seiner Schriften sind hinreichend, um ihn wenigstens für die nächste Zeit vor äußeren Sorgen zu schützen, und so unternimmt er in gutem Vertrauen auf die Zukunft gegen Ende des Jahres 1799 die Uebersiedlung seiner Familie nach Berlin. Auch sein Freundeskreis, nachdem Friedrich Schlegel mit seiner Freundin Berlin verlassen und sich nach Jena gewendet hat, ergänzt und erweitert sich bald in der angenehmsten Weise. Von Jena kommen August Wilhelm Schlegel und Woltmann, dann Hufeland der Mediciner, als Leibarzt des Königs nach Berlin berufen, ein treuer Freund Fichte's und seiner Familie. Unter den neuen in Berlin gewonnenen Freunden nenne ich besonders Süvern, früher Hauslehrer bei Schütz in Jena, jetzt Lehrer am köllnischen Gymnasium in Berlin, der, eben als Fichte nach Berlin gegangen war, einen Aufsatz an das philosophische Journal und einen Brief an Fichte nach Jena geschickt hatte; Zeune, Lehrer am grauen Kloster, von dem sich Fichte in den romanischen Sprachen (Italienisch, Spanisch, Portugiesisch) unterrichten ließ; vor allen Bernhardi, den Pädagogen und Sprachforscher, mit dem er täglich verkehrte; dann die Dichter Oehlenschläger, Varnhagen und Chamisso, welche beiden letzteren den Musenalmanach herausgaben, in dem zuerst Fichte's philosophische Sonette (anonym) veröffentlicht wurden. Mit Feßler war er als Freimaurer verbunden.

4. Schriften.

Die Arbeiten, die Fichte zunächst in Berlin beschäftigen, sind die Vollendung seiner Schrift über „die Bestimmung des

---

20. Septbr. Ebendaselbst. S. 323. Br. 10. October 1799. Ebendas. S. 324.

Menschen", die neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre und die Ausarbeitung seiner philosophischen Religionslehre. Dazu kommen jener „sonnenklare Bericht", der ein Versuch sein wollte, die Leser zum Verständniß der Wissenschaftslehre zu zwingen (1801) und im Zusammenhange mit seiner Rechts- und Staatslehre „der geschlossene Handelsstaat" (1800), den Fichte für die beste und durchdachteste seiner Schriften erklärt hat. Der Gegenstand, der ihn vorzugsweise fesselt und in dessen Untersuchung die Wissenschaftslehre selbst eine andere Richtung annimmt, ist die Religion. Die jüngsten durch den jenaischen Atheismusstreit erregten Streitfragen haben dazu beigetragen, Fichte's ganze Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand zu richten, und sie bilden, in diesem Sinne betrachtet, schon die Vorbereitung und den Uebergang zu seiner letzten philosophischen Periode. „Ich habe", schreibt er den 5. November 1799 an seine Frau, „bei der Ausarbeitung meiner gegenwärtigen Schrift einen tieferen Blick in die Religion gethan als noch je. Bei mir geht die Bewegung des Herzens nur aus vollkommener Klarheit hervor; es konnte nicht fehlen, daß die errungene Klarheit zugleich mein Herz ergiff*)."

5. Vorlesungen.

Um aber seine volle Wirksamkeit und in ihr seine ganze Befriedigung zu haben, durfte Fichte nicht bloß an den Schreibtisch gewiesen und seiner einsamen Contemplation überlassen sein. Er mußte reden und seine Gedanken in der lebendigsten Form mittheilen können, Andere erweckend und erziehend. Der Lehrvortrag, wie er ihn verstand und ausübte, gehörte zu seinem geistigen Lebenselement. Seitdem er in Berlin war, hatten ihn wiederholt junge Leute um Privatvorlesungen gebeten. Selbst

*) Vgl. Fichte's Leben. I Bd. S. 330 flgd.

Männer von Einfluß hatten es gewünscht und ihre Verwunderung geäußert, daß er es nicht thue*). Er gab der Aufforderung nach, die mit seinem eigenen Bedürfniß übereinstimmte. Bald mehrte sich die Zuhörerschaft, die Theilnahme wuchs, und zu den jüngeren Männern, Gelehrten und Beamten, welche den Anfang gemacht hatten, kamen wissenschaftliche und literarische Größen aller Art, selbst Minister und Staatsmänner, wie Schrötter, Beyme, Altenstein. Im Winter von 1804/1805 hielt Fichte seine Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", in denen sich der religiöse Charakter und der reformatorische Trieb seiner Weltbetrachtung in großen Umrissen ausprägte. Unter den beständigen Zuhörern dieser Vorlesung war Metternich, damals östreichischer Botschafter in Berlin.

6. Berufungen. Erlanger Professur (1805).

Diese Vorlesungen waren die Vorläufer einer neuen akademischen Wirksamkeit. Schon im Jahre 1804 hatte man ihm von zwei Seiten her Berufungen auf philosophische Katheder angeboten: zuerst von Rußland nach Charkow, dann von Baiern nach Landshut. Die Unterhandlungen wegen Charkow wurden durch den Ruf nach Landshut gekreuzt. Indessen führten auch hier die angeknüpften Unterhandlungen zu keinem Ziel. Fichte wollte nicht bloß ein philosophisches Katheder besetzen, sondern eine philosophische Schule errichten, die zur Philosophie planmäßig erziehen, zugleich eine Schule für künftige akademische Lehrer, ein Docentenseminar enthalten, auf absolute Lehr- und Schreibefreiheit gegründet und als besonderes Institut zugleich

*) Br. an seine Frau vom 10. October 1799. Fichte's Leben. I Bd. S. 323.

mit der Universität vereinigt sein sollte. Jacobi hatte der bairischen Regierung die Berufung Fichte's dringend empfohlen. „Wollte man", schrieb Jacobi, „in den akademischen Anstalten und Einrichtungen, die überall noch ein ungereimtes Gemisch von Cultur und Barbarei sind, etwas verbessern, so wäre wohl kein Mann in Europa, der dabei mit Rath und That besser an die Hand gehen könnte und es lieber möchte als Fichte. Wer ihn bei Zeiten aufnähme, machte einen guten Erwerb. Ueber seine Rechtschaffenheit ist nur eine Stimme*)."

Das Verdienst der ersten beabsichtigten Berufung des in Jena entlassenen Fichte hat Rußland! Die erste erfolgreiche Berufung kam von Preußen. Beyme's Einfluß und Altenstein's Empfehlung an Hardenberg brachten es dahin, daß Fichte auf die damals preußische Universität Erlangen berufen wurde. Es war eine Sommerprofessur. Er sollte den Sommer in Erlangen, den Winter in Berlin lesen. So blieb sein Aufenthalt zunächst zwischen Berlin und Erlangen, seine Wirksamkeit zwischen akademischen und nichtakademischen Vorlesungen getheilt. Seine Professur in Erlangen hat nur die Dauer eines Semesters gehabt: den Sommer des Jahres 1805. Seine Hauptvorlesung war philosophische Encyklopädie als Einleitung in das Studium der Philosophie; seine öffentliche Vorlesung hatte dasselbe Thema als seine erste öffentliche Vorlesung in Jena: über das Wesen des Gelehrten. Die Fortsetzung seiner erlanger Lehrthätigkeit in dem nächstfolgenden Jahr 1806 hemmte der inzwischen ausgebrochene Krieg zwischen Preußen und Frankreich. Die letzte Vorlesung vor dem Ausbruch des Krieges, die Fichte zu Berlin im Jahre 1806 hielt, waren die „Anweisungen zum seligen Leben":

*) Jacobi's Briefwechsel. II. S. 287. Fichte's Leben. I Band. S. 356 flgd.

die Grundzüge seiner Religionslehre. Die Reden über das gegenwärtige Zeitalter, die Reden an die deutsche Nation aus dem Jahr 1808 und die Anweisungen zum seligen Leben bilden die wichtigste Gruppe öffentlicher Vorträge in der rednerischen Wirksamkeit dieser letzten Periode des Philosophen.

7. Fichte und die berliner Akademie.

Die Akademie der Wissenschaften in Berlin, die Leibniz zu ihrem Gründer, Kant nicht zu ihrem Mitgliede gehabt hat, wollte auch Fichte nicht unter den Ihrigen haben. Sie hatte in ihrem Sinne Recht, in demselben Sinne, in dem sie Mendelssohn für preiswürdiger erklärt als Kant und, nachdem dieser sein Werk bereits vollendet und die Bewunderung der Welt im höchsten Maße gefunden, eine Abhandlung gekrönt hatte, die zu der Entdeckung gekommen war, daß seit Wolf die Philosophie keinen Fortschritt gemacht habe. Sie verwarf jetzt den Antrag, der von Hufeland dem Mediciner ausgegangen war, Fichte unter ihre Mitglieder aufzunehmen. „Die Ursache", so berichtet Hufeland wörtlich, „war bloß Persönlichkeit, persönliche Beleidigung eines Mitgliedes, das viel Anhang hatte. Der Grund, den man angab, war, daß die Akademie in der Philosophie Neutralität beobachten müsse. Die Satiriker sagten damals, die philosophische Classe habe ihn nicht aufgenommen, eben weil er Philosoph wäre*)." Das Mitglied, um dessen willen Fichte verworfen wurde, war Nicolai! Es ist bemerkenswerth, daß die berliner Akademie gegen den Urheber der Wissenschaftslehre auf solche Weise Partei nahm für den Verfasser der „Geschichte eines dicken Mannes." Es ist ebenso bemerkenswerth, daß sie diese Parteinahme ihre Neutralität nannte.

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 357. 358.

II.

Der Krieg. Die Jahre 1806—1807.

In seinen Reden über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hatte Fichte diese Gegenwart geschildert, als beherrscht durchgängig von dem Geiste einer aufs höchste gestiegenen Selbstsucht; er hatte ihren Grundcharakter bezeichnet als den „der vollendeten Sündhaftigkeit", die in ihrer eigenen Ohnmacht und Schwäche den Todeskeim in sich trage. Schon die nächste Zeit erfüllte diesen prophetischen Gedanken. Auf den Frieden von Preßburg folgte die Gründung des Rheinbundes unter dem Protectorate Napoleons (Juli 1806), die Auflösung und der Einsturz des deutschen Reichs. Der einzige Halt und die einzige Hoffnung lag in Preußen, in der Gründung eines norddeutschen Bundes gegenüber dem Rheinbunde, der schon der Fremdherrschaft gleichkam. Aber als Preußen ernsthaft Miene machte, ein solches letztes Bollwerk deutscher Macht zu bilden, war der Zusammenstoß mit Napoleon unvermeidlich. Das Jahr 1806 brachte den Krieg, der mit dem Frieden von Tilsit endete und in wenigen Monaten Deutschland zu Boden stürzte. Im Juli 1806 der Rheinbund, ein Jahr später der Friede von Tilsit! Ein Jahr des Unterganges, das mit der Erniedrigung der einen Hälfte Deutschlands begann und mit der Unterwerfung der anderen endete; eine Reihenfolge furchtbarer Schläge des Unglücks und der Schmach in der kurzen Spanne Zeit vom 14. October 1806 bis zum 14. Juni 1807, von der Schlacht von Jena und Auerstedt bis zur Schlacht von Friedland; die preußischen Heere besiegt, eine Reihe preußischer Festungen ohne Schwertstreich in den Händen des Siegers, Uebergaben und Capitulationen sich überstürzend; den 27. October ist Napoleon in der Hauptstadt Preußens, der König auf der

Flucht, der Schauplatz des Krieges rückt schon an die östlichen Grenzen des Reichs. Das Bündniß mit Rußland kann nicht mehr retten, der Sieg von Pultusk hilft nicht, die Schlacht von Eilau entscheidet nichts. Danzig fällt, die Schlacht von Friedland wird verloren und läßt nichts übrig, als einen Frieden, der Preußen und mit ihm Deutschland in den Staub wirft.

Auf die Nachricht der bei Jena verlorenen Schlacht und der heranrückenden feindlichen Heere verläßt Fichte Berlin und seine Familie (den 18. October 1806), mit dem Entschluß, nicht eher zurückzukehren, als die Fremden vertrieben sind oder wenigstens nach geschlossenem Frieden Berlin von ihnen befreit ist. Er will nicht unter der Fremdherrschaft leben, seinen Nacken nicht beugen unter das Joch des Treibers. Er hält fest an der Sache Preußens, die ihm eines gilt mit der deutschen.

Den 26. October ist er in Stargard und bleibt hier einige Zeit in Erwartung der nächsten Schlacht. Die Professoren in Stargard kennen kaum seinen Namen, und er macht hier die Entdeckung, daß in Hinterpommern achtzehn Meilen von Berlin seine literarische Berühmtheit ihre Grenze erreicht *). Die Kriegsereignisse treiben ihn weiter: er geht nach Königsberg, wo er auf Nicolovius' Antrieb eine provisorische Professur „bis zur Wiederherstellung der Ruhe" erhält und im Wintersemester über die Wissenschaftslehre liest. Den Sommer 1807 hält er sich frei von Vorlesungen. Seine nächsten Freunde sind der Consistorialrath Nicolovius, der Oberhofprediger Scheffner und Süvern, seit Ostern 1807 nach Königsberg berufen. Außer seinen philosophischen Arbeiten beschäftigt er sich in Mußestunden mit Versuchen, Stücke aus Dante zu übersetzen, besonders aber mit den Schriften und dem Erziehungssystem Pestalozzi's. „Kannst

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 369.

du", schreibt er den 3. Juni 1807 von Königsberg aus an seine Frau, „Pestalozzi's „„Wie Gertrud ihre Kinder lehrt"" bekommen, so lies es ja. Ich studire jetzt das Erziehungssystem dieses Mannes und finde darin das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit, so wie auch das einzige Mittel, dieselbe zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen*)."

Am Tage vor der Schlacht von Friedland verläßt er Königsberg, bleibt einige Wochen in Memel und kommt nach einer neuntägigen Ueberfahrt am 9. Juli 1807 nach Kopenhagen, wo der Erste, der ihn aufsucht, ein junger Däne ist, der seine Vorträge über die Wissenschaftslehre in Berlin gehört hatte und sich nachmals als Philosoph und Physiker einen berühmten Namen erworben: Oerstedt**).

Während des Juli bleibt Fichte in Kopenhagen. Der letzte Brief von dort an seine Frau ist vom letzten Tage des Monats. Nachdem er den definitiven Abschluß des Friedens erfahren, rüstet er sich zur Abreise. Er hatte die Folgen nicht besser erwartet. „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgerthum hienieden abzusterben, hatte ich schon früher mich entschlossen. Gottes Wege waren diesmal nicht die unseren, ich glaubte, die deutsche Nation müsse erhalten werden, aber siehe, sie ist ausgelöscht." So endet der vorletzte Brief, den er von Kopenhagen an seine Frau schrieb***).

Er wollte Berlin erst wiedersehen, nachdem die Franzosen es geräumt. Indessen hätte er darauf noch lange warten müssen. Die Stadt blieb auch nach dem Frieden, wenn auch nicht auf

*) Ebendaselbst. I Bd. S. 389. 390.

**) Ebendaselbst. S. 392.

***) Vom 29. Juli 1799. Fichte's Leben. I Bd. S. 396. 397.

Grund desselben, noch eine Zeitlang in der Hand des Feindes, bis die Schuldforderungen des Siegers erfüllt waren. So mußte sich Fichte der harten Nothwendigkeit fügen und kehrte Ende August 1807 nach Berlin zurück. Er hatte hier während seiner Abwesenheit einen neuen Freund gewonnen, der seiner Familie theilnehmend und rathgebend zur Seite gestanden, den Geschichtsschreiber Johannes von Müller, dessen Person und Wirksamkeit Fichte gern für Preußen erhalten hätte. Die Schritte, die er deßhalb that, waren zu spät. Bald nach seiner Rückkehr folgte Müller dem Rufe nach Tübingen.

III.

Die Epoche der Wiedergeburt Preußens.

1. Fichte's Reformpläne.

Der Zeitpunkt, den Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" gefordert hatte als das Ende „der vollendeten Sündhaftigkeit", als den Anfang „der beginnenden Rechtfertigung", ist gekommen; die Saat der Selbstsucht hat ihre Ernte getragen. Die Frucht dieses moralisch gesunkenen Zeitalters, das er in jenen Grundzügen geschildert hatte, ist der Einsturz des Ganzen, der vollkommene Schiffbruch, der Untergang des Vaterlandes. Der Schmerz über diesen ungeheuern Verlust, die patriotische Empfindung ist erwacht in allen nicht völlig erstorbenen Gemüthern, und, was mehr ist als der Schmerz und die Klage, auch die Erkenntniß in die wahren Ursachen des Uebels und damit die Einsicht in die einzige Möglichkeit der Rettung beginnt zu tagen. Durch eigene Schuld gefallen, kann das deutsche Volk nur durch eigene Kraft sich wieder erheben. Von Innen heraus, aus sittlicher Ohnmacht kam der Verfall. Von Innen heraus,

aus sittlicher Erhebung allein kann die Rettung kommen. Und diese Erhebung, diese Wiedergeburt von Innen heraus, was kann sie anderes sein als eine Reformation des ganzen Volkes an Haupt und Gliedern, eine durchgängige Erweckung und Ausbildung seiner Selbstthätigkeit für den Gesammtzweck? Diese Reformation fordert eine neue auf die politische Mitwirkung des Volks gegründete Staatsordnung, eine neue durch die selbstthätige Ausübung der Bürgerpflicht gebotene Verfassung und Einrichtung der Wehrkraft, endlich als Grundlage des Ganzen ein neues auf die Entwicklung der Selbstthätigkeit nach allen Richtungen und durch alle Stufen des öffentlichen Lebens hindurch angelegtes System der Erziehung. Hier begegnen sich Stein, Scharnhorst und Fichte.

So oft hatte Fichte für das Verständniß seiner Philosophie eine sittliche Erhebung des Geistes gefordert, die dem Zeitalter gebrach. Er hatte gesagt: es ist weniger der Verstand als der Muth, der meinen Zeitgenossen fehlt, um mich zu verstehen! Jetzt war die Zeit gekommen, welche dem Verstande diesen Schwung gab und die Augen des Geistes öffnete. Der Krieg und die Niederlage hatten wieder einmal durch die wohlthätige Macht der Vernichtung den Glauben an das Vergängliche erschüttert, und die Geister fingen an sich aufzurichten aus dem Staube. „Denn der Mensch verkümmert in Frieden, müßige Ruh' ist das Grab des Muths, aber der **Krieg** läßt die Kraft erscheinen, alles erhebt er zum Ungemeinen, selber dem Feigen erhöht er den Muth." In dem Studium Pestalozzi's hatte Fichte erkannt, daß dieses Erziehungssystem „das wahre Heilmittel sei für die kranke Menschheit" und die Vorbedingung zum Verständniß seiner Philosophie.

Seine reformatorischen Erziehungspläne kommen jetzt zu ei-

nen bestimmten und doppelten Ausdruck: in den Reden an die Nation und in dem Plane zur Gründung einer neuen Universität in Berlin.

2. Reden an die deutschen Krieger.

Schon der Ausbruch des deutschen Krieges, dessen Bedeutung in Fichte's Seele ganz gegenwärtig war, hatte ihn mit dem Wunsche erfüllt, selbst mit unter den Handelnden zu sein, das Loos der Krieger zu theilen, diese mit dem Feuer seines Wortes zum Kampf für die deutsche Sache zu begeistern. Er bot dem König seine Dienste an. Dieser ließ ihm anerkennend danken: vielleicht daß nach dem Siege seine Beredsamkeit gebraucht werden könne*).

Es waren „Reden an die deutschen Krieger", mit denen Fichte damals sich trug. Aus einem Bruchstücke, welches die Einleitung enthält und aus seinem Nachlaß veröffentlicht worden, erkennen wir den Charakter dieser Reden und wie Fichte aus innerstem Drange sich berufen fand, zu den Kriegern zu sprechen. Auch das Heil der Wissenschaft und aller geistigen Fortbildung der Menschheit liegt jetzt in den Waffen und ist denen anvertraut, die für die deutsche Sache in den Kampf gehen. Im Namen der Wissenschaft will er zu den Kriegern reden. „Welches Organes bedient sich jene und die in ihr mitumfaßten Interessen? Eines Mannes, dessen Gesinnung und Charakter wenigstens nicht unbekannt sind, sondern seit länger als einem Jahrzehend vor der deutschen Nation liegen; dem jeder wenigstens so viel zugestehen wird, daß sein Blick nicht am Staube gehangen, sondern das Unvergängliche stets gesucht, daß er nie feige und muthlos seine Ueber-

*) Die Antwort, welche Beyme (damals geheimer Cabinetsrath) im Namen des Königs gab, ist von Charlottenburg datirt den 20. Sept. 1806.

zeugung verleugnet, sondern mit jedem Opfer sie laut bezeugt hat und den seine Denkart nicht unwürdig macht, vom Muthe und der Entschlossenheit unter Muthigen zu reden. Muß er sich begnügen zu reden, kann er nicht neben euch mitstreiten in euren Reihen und durch muthiges Trotzen der Gefahr und dem Tode, durch Streiten am gefährlichsten Orte, durch die That die Wahrheit seiner Grundsätze bezeugen, so ist es lediglich die Schuld seines Zeitalters, das den Beruf des Gelehrten von dem des Kriegers abgetrennt hat und die Bildung zum letzteren nicht in den Bildungsplan des ersteren mit eingehen läßt. Aber er fühlt, daß wenn er die Waffen zu führen gelernt hätte, er an Muth keinem nachstehen würde, er beklagt, daß sein Zeitalter ihm nicht vergönnt, wie es dem Aeschylus, dem Cervantes vergönnt war, durch kräftige That sein Wort zu bewähren, und würde in dem gegenwärtigen Falle, den er als eine neue Aufgabe seines Lebens ansehen darf, lieber zur That schreiten als zum Worte. Jetzt aber, da er nur reden kann, wünscht er Schwerter und Blitze zu reden. Auch begehrt er dasselbe nicht gefahrlos und sicher zu thun. Er wird im Verlauf dieser Reden Wahrheiten, die hierher gehören, mit aller Klarheit, in der er sie einsieht, mit allem Nachdruck, dessen er fähig ist, mit seines Namens Unterschrift aussprechen, Wahrheiten, die vor dem Gericht des Feindes des Todes schuldig sind. Er wird aber darum keineswegs feigherzig sich verbergen, sondern er giebt vor eurem Angesichte das Wort, entweder mit dem Vaterlande frei zu leben oder in seinem Untergange auch unterzugehen *)."

3. Reden an die deutsche Nation.

Nicht nach dem Siege, wie der König in Aussicht gestellt,

*) Fichte's sämmtl. W. III Abth. II Bd. S. 507—512.

sondern nach der gänzlichen Niederlage der preußischen Waffen that Fichte's Beredsamkeit ihre Pflicht im Dienste des Vaterlandes; nicht „um die Vortheile des Sieges zu vermehren", sondern um aus der Einsicht in die Ursachen der Niederlage die Früchte einer besseren Zukunft zu ernten. Diese große, patriotische, im Andenken des deutschen Volkes unvergeßliche That sind die „Reden an die deutsche Nation", die er im Winter von 1807/1808 im Akademiegebäude von Berlin hielt.

In einer Zeit, wo Napoleon um einer unbedeutenden Flugschrift willen den Buchhändler, der sie verbreitet, so eben hatte erschießen lassen; in einer Stadt, wo noch ein französischer Befehlshaber, französische Waffen und Wächter waren, hatte der kühne Mann, der öffentlich mit Reden an das deutsche Volk auftrat, in der That das Aeußerste zu fürchten. Mehr als einmal ging das Gerücht, er sei verhaftet. Er kannte die Gefahr und wollte ihr Stand halten. Mit sich selbst war er im Reinen und hatte sich mit aller Besonnenheit bereit gemacht für den äußersten Fall. Nach seiner Gewohnheit legte er sich selbst seine Beweggründe schriftlich auseinander. „Das Gute ist Begeisterung, Erhebung", schrieb er damals wie in einem Selbstgespräch, „meine persönliche Gefahr komme gar nicht in Anschlag, sondern sie könnte vielmehr höchst vortheilhaft wirken. Meine Familie aber und mein Sohn würden des Beistandes der Nation, der letztere des Vortheils, einen Märtyrer zum Vater zu haben, nicht entbehren. Es wäre dies das beste Loos. Besser könnte ich mein Leben nicht anwenden*)." Mit einem Muthe, der den hohen Männern des Alterthums gleichkommt, tritt er in seinen Reden selbst denen entgegen, die für ihn fürchteten. „Soll denn nun wirklich Einem zu gefallen, dem damit gedient ist, und ihnen zu

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 420.

gefallen, die sich fürchten, das Menschengeschlecht herabgewürdigt werden und versinken, und soll keinem, dem sein Herz es gebietet, erlaubt sein, sie vor dem Verfall zu warnen? Was wäre denn das Höchste und Letzte, das für den unwillkommenen Warner daraus folgen könnte? Kennen sie etwas Höheres als den Tod? Dieser erwartet uns ohnedies alle, und es haben von Anbeginn der Menschheit an Edle um geringerer Angelegenheiten willen — denn wo gab es jemals eine höhere als die gegenwärtige? — der Gefahr derselben getrotzt. Wer hat das Recht, zwischen ein Unternehmen, das auf diese Gefahr begonnen ist, zu treten*)?" Aehnlich schreibt er den 2. Januar 1808 an Beyme: „ich weiß recht gut, was ich wage; ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich treffen kann. Aber dies ist es nicht, was ich fürchte, und für den Zweck, den ich habe, würde ich auch gern sterben." Indessen ist er niemals bedroht worden. Vielleicht war es seine Kühnheit, die ihn schützte: daß er alles offen vor den Augen des Feindes that, aus seinen patriotischen Plänen kein Geheimwesen machte und grundsätzlich keinen Theil nahm an der Geheimbündelei jener Zeit.

Der Inhalt der Reden gehört in die Entwicklung seiner Philosophie. Das Thema ist die Erneuerung des deutschen Volks aus eigenster, zur Selbstthätigkeit erweckter Kraft; das Mittel dieser Erneuerung die durchgängige Reform der Erziehung, zu der Pestalozzi den Grund gelegt hat. Das deutsche Volk hat in seiner Ursprünglichkeit eine nie versiegende, sich stets verjüngende Kraft, in dieser Kraft den Beruf und die Fähigkeit zu einer Geistesreform an Haupt und Gliedern. Er redet zu den Deutschen, wie zu dem auserwählten Volke der Erde, das sich durch Götzendienst zu Grunde gerichtet hat und das nicht untergehen

*) Reden. XII. Fichte's sämmtl. W. III Abth. II Bd. S. 457 flgd.

darf, weil es das Salz der Erde ist. Er redet, wie ein Prophet des alten Bundes zu seinem Volke. So enden seine Reden an die deutsche Nation: „es ist kein Ausweg; wenn ihr versinkt, so versinkt die Menschheit mit ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.“

Und wenn diese Reden nichts weiter gethan, als daß sie nach den Schlachten von Jena und Friedland das Selbstvertrauen eines völlig danieder geworfenen Volkes aufrichteten, so hätten sie schon deßhalb einen ähnlichen Dank wie jene römischen Consuln verdient, die nach der Schlacht von Cannä am Vaterlande nicht verzweifelt. Wie war es möglich, daß in Preußen zehn Jahre nach dem Tode des Philosophen diese Reden an die deutsche Nation gleichsam geächtet wurden, indem man in Berlin ihren Wiederabdruck verbot?

4. Der Universitätsplan.

Im Sommer 1807 war eine Deputation halle'scher Professoren, Schmalz an ihrer Spitze, nach Memel gegangen, um den König von Preußen zu bitten, die Universität Halle nach Berlin zu verlegen. Die Sache fand sogleich die volle Würdigung und Zustimmung des Königs. Der Staat, hatte der König erwidert, müsse durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren habe. Es sollte in der Hauptstadt Preußens eine neue Universität gegründet werden im Geiste der neuen Zeit. Zu diesem Zwecke wünschte Beyme, damals im nächsten Rathe des Königs, einen ausführlichen Plan von Fichte's Hand. Andere Pläne kamen von Schmalz, Wolf, Schleiermacher. Schon bei Gelegenheit seiner Berufung nach Landshut, dann während seiner erlanger Professur hatte Fichte auf eine Neugestaltung der akademischen Unterrichts- und Erziehungsweise hingearbeitet; er

hatte sich viel mit diesem Plane beschäftigt, und es war ihm daher willkommen, jetzt seine Ideen organisatorisch zu entwickeln und in der Form eines durchgearbeiteten und wohlgeordneten Entwurfs für den ihm befreundeten Staatsmann niederzuschreiben. Im October 1807 legte er seinen Entwurf vor und bat, um alle Rivalitäten zu vermeiden, daß sein Name dabei nicht weiter genannt werde. Einige Jahre nach seinem Tode ist dieser Entwurf veröffentlicht worden unter dem Titel: „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt". Wir werden später im Zusammenhange mit den Reden an die Nation und Fichte's pädagogischen Reformideen auf den Inhalt desselben näher zurückkommen. Der Gedanke, die Universität in eine wissenschaftliche Erziehungsanstalt zu verwandeln und demgemäß ein wissenschaftliches Zusammenleben zwischen Lehrern und Schülern zu organisiren, lag dem Entwurfe zu Grunde. Als Wilhelm von Humboldt das Cultusministerium übernommen hatte, wurde der Universitätsplan selbst lebhaft gefördert, und Fichte durfte im April 1809 noch einmal seine Ideen über die Verfassung der neuen Universität in einer Reihe mündlicher Vorträge im Hause des Ministers entwickeln. Männer, wie Nicolovius, Uhden, Schleiermacher, waren unter den Zuhörern. Humboldt war nicht der fichte'schen Ansicht. Er nahm die Universität nach der bisherigen Form als eine wissenschaftliche Lehranstalt; der neue und zeitgemäße Charakter sollte in der Art der Berufungen liegen. Er wünschte die Universität durch einen Kern tüchtiger Berufungen schnell ins Leben zu setzen und von diesem Kern aus wachsen und sich entwickeln zu lassen. Auch Johannes von Müller hielt den fichte'schen Plan weder für anwendbar auf die gegebenen deutschen Universitätsverhältnisse noch auch für ausführbar in dem Umfange einer großen Lehranstalt. Er traf den Differenzpunkt

richtig, wenn er sich brieflich gegen Fichte so äußerte: „das Nationalerziehungswesen wird instituirt, die Universität macht sich. Für diese ist es genug, daß jede Wissenschaft vom besten Professor vorgetragen werde*)."

Auch die Frage des Orts, ob für die neue Universität Berlin und überhaupt eine große Stadt zweckmäßiger sei als eine kleine, war noch ein Gegenstand verschiedener und streitiger Erwägungen. Fichte's Ansicht war für die große Stadt und insbesondere für Berlin als Hauptstadt des Landes. Er glaubte mit Recht, daß mitten in einem großstädtischen von den Einflüssen der Zeit fortwährend bewegten Leben das Studententhum jene veralteten und schädlichen Formen, die er schon in Jena bekämpft hatte, leichter abstreifen und unmöglich auf die Dauer festhalten könne.

5. Fichte's Rectorat. Conflicte.

Im Jahre 1810 trat die neue Universität Berlin ins Leben. Der erste vom König ernannte Rector war Schmalz. Der erste akademisch gewählte Rector, der ihm folgte, war Fichte. Er hatte die Wahl ungern angenommen im Vorgefühl, daß ihm die Gefügigkeit fehlen werde, welche unter den gegebenen Verhältnissen die Führung der Universität fordere. In der That war bei dem noch provisorischen Zustande, der schwankenden Geschäftsordnung, dem Mangel fester Statuten die Geschäftsführung schwierig, doppelt für einen Mann, wie Fichte, der nur nach der eigenen Ueberzeugung zu handeln gewohnt und für Compromisse nicht gemacht war. Dazu kam in der Person des damaligen Cultusministers Schuckmann eine gegen Fichte ungünstige Gesinnung. Die amtlichen Conflicte blieben nicht aus und wur-

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 414.

den für Fichte namentlich in einem Punkte, worin er unmöglich nachgeben konnte, bald unerträglich. Es betraf die Disciplin der Studenten. Sollte die alte Unsitte der Landsmannschaften, Orden, Zweikämpfe u. s. f. wieder geduldet und dadurch großgezogen oder von vornherein unterdrückt und dadurch gründlich beseitigt werden? Fichte war für die gründliche Beseitigung und mußte nach seiner ganzen Ueberzeugung der strengsten Disciplin in dieser Rücksicht das Wort reden. Die Mehrzahl seiner Amtsgenossen, insbesondere Schleiermacher, trat ihm entgegen und wünschte aus mancherlei Gründen, daß kein allzustrenger Zwang auf die Sitten der Studirenden geübt werde. Hier sah Fichte keinen anderen Ausweg als seine Entlassung aus dem Rectorate nachzusuchen. Er that es den 14. Februar 1812 und wiederholte die Bitte den 22. Februar mit der Erklärung: „es sei vor ihm die Ansicht ausgesprochen worden, der Rector müsse sich den Beschlüssen der Majorität unbedingt unterwerfen und sei in diesem Falle ein Gewissen für sich selbst zu haben nicht weiter befugt; er hoffe, ein verehrliches Departement werde anderer Meinung sein und seinen Entschluß nicht mißbilligen*)."

Den 11. April berichtete darüber der Minister Schuckmann an den Staatskanzler, die Entlassung Fichte's sei anzunehmen. Der Grund aber, den er hinzufügt, wirft auf den Mann, der ihn niederschreiben konnte, ein merkwürdiges Licht: „da Fichte wegen seiner Reden an die deutsche Nation ohnehin bei den französischen Behörden übel notirt sei." Und das war ein Jahr vor dem Ausbruche der deutschen Freiheitskriege!

---

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 436. 37. Vgl. Köpke, die Gründung der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. S. 109.

IV.

Der deutsche Freiheitskrieg. Fichte's Tod.

1. Das Jahr 1813.

Die Wiederherstellung Deutschlands von der Fremdherrschaft kam schneller, als selbst die kühnsten Vaterlandsfreunde gehofft hatten. Der russische Feldzug vom Jahr 1812, der Napoleons Herrschaft über Europa vollenden sollte, bereitete ihm den Sturz. Dem Untergange der großen Armee folgte eines der glorreichsten Jahre deutscher Geschichte: in den letzten Tagen des Jahres 1812 York's Abfall von Napoleon und der Vertrag von Tauroggen; in den letzten Tagen des Jahres 1813 Blücher's Uebergang über den Rhein! Mit York's kühner patriotischer That war das Zeichen gegeben zur Erhebung Preußens; dem mächtigen Drange des Volksgeistes mochte auch der durch das Nothbündniß mit Napoleon zurückgehaltene König nicht länger widerstehen; er verlegte seine Residenz den 25. Januar 1813 nach Breslau, schloß in den letzten Tagen des Februar einen Bund mit Rußland und erließ in der ersten Woche des März den Aufruf an das Volk. Nach fruchtlosen Unterhandlungen mit Napoleon tritt auch Oestreich auf die Seite Rußlands und Preußens. Jetzt beginnt der Kampf der Verbündeten gegen Frankreich, der sich nach den Siegen an der Katzbach, bei Kulm, Großbeeren und Dennewitz (vom 26. August bis 6. September) in den Octobertagen der Völkerschlacht bei Leipzig für die deutsche Sache entscheidet.

2. Fichte's Rathschläge und Entschlüsse.

Man kann sich denken, mit welcher gespannten Theilnahme und mit welchen freudig erregten Hoffnungen Fichte dem Aus-

bruch und Verlaufe dieses Krieges gefolgt war. Er hatte seine Wintervorlesung mit einer Ansprache an die Zuhörer geschlossen, worin er ihnen die Theilnahme an dem bevorstehenden Kampfe und die sittliche Nothwendigkeit derselben ans Herz gelegt. Der Krieg gelte zunächst der Wiederherstellung und Reinigung des Vaterlandes von der erlittenen Schmach; er gelte in seinem Endziel den höchsten Interessen der Menschheit, der Geistesbildung und ihrem Fortschritt; hier sei mitkämpfen Pflicht, das Vaterland rufe zu den Waffen und habe alle Kräfte nöthig zu seinem Dienst.

Auch für seine eigene Person ging er mit sich zu Rathe, in welcher Weise er selbst nach seiner Einsicht und Kraft theilnehmen solle an diesem Kriege. Und wie er es bei allen bedeutenden Entschließungen zu halten pflegte, er machte seine Erwägungen für und wider mit der Feder in der Hand und suchte „die Entscheidungsgründe aus der Tiefe des Wissens zu heben.“ Er kam zurück auf jenen frühern Entschluß, den er bei dem Kriege von 1806 gefaßt hatte. Nicht die Neigung, die das ruhige Leben vorgezogen hätte, die Pflicht trieb ihn zu handeln und thätigen Antheil zu nehmen an der großen Bewegung der Zeit. „Wenn ich wirken könnte“, sprach er schriftlich mit sich selbst, „daß eine ernstere heiligere Stimmung in den Leitern und Anführern wäre, so wäre ein Großes gewonnen; und das ist das Entscheidende.“ „H e i l i g e n, e r n s t e n Sinn befördern und alles daraus her leiten.“ In den Tagen des 1. und 2. April 1813 schrieb er: „ob ich diesen Beruf auf diese Weise mir geben dürfe, ist die Frage. Welches ist er? In der gegenwärtigen Zeit und für den nächsten Zweck die höhere Einsicht an die Menschen zu bringen, d i e K r i e g f ü h r e r i n G o t t e i n z u t a u c h e n*).“ Er will „die Kraft der

*) Fichte's Leben. I Bd. S. 442 — 445.

lebendigen Rede versuchen" und als Feldprediger wirken oder, da er ohne Ordination nicht eigentlich Prediger sein kann, neben einem Feldprediger als religiöser Redner, der sich verpflichtet, seine Vorträge auf dem Grunde des Christenthums und der Bibel zu halten. Er wünscht seinen Platz im königlichen Hauptquartiere zu haben unmittelbar unter den Befehlen des Königs selbst. Auf solche Bedingungen bietet er seine Dienste an und bittet seinen Freund Nicolovius, die Sache so zu vermitteln, daß sie rein und klar entschieden werde*). Die Behörden fanden, wie man voraussehen konnte, die Vorschläge unpraktisch, und damit endete der zweite Versuch Fichte's, im Kriege wirksam zu sein, so erfolglos als der erste. Er blieb in Berlin und übte sich, als es die Bürgerpflicht forderte, in den Waffen des Landsturmes, bei dem die letzte Vertheidigung sein sollte.

Es wird uns erzählt, daß gegen Ende Februar 1813 in Berlin ein geheimer Plan bestand, die französische Besatzung nächtlich zu überfallen und niederzumachen. Einer der Mitwisser, der ein Zuhörer Fichte's war, entdeckte diesem das Vorhaben kurz vor der Ausführung. Fichte setzte sogleich die Polizeibehörde in Kenntniß und die Sache wurde ohne weiteres Aufsehen hintertrieben, womit dem Wohle der Stadt in jeder Rücksicht am besten gedient war**).

3. Vorlesung über den wahren Krieg.

Fichte und Napoleon.

Was er im Felde nicht thun durfte, that Fichte, so weit er es konnte, als akademischer Lehrer. Er las während des Sommers 1813, dicht vor dem Ausbruch des Kampfes, „über den

*) Ebendas. I. Bd. S. 445 — 447.

**) Ebendas. I. Bd. S. 450. 51.

Begriff des wahren Krieges". „Des Volkes Freiheit und Selbstständigkeit," sagt er in diesen Vorlesungen, „ist angegriffen, wenn der Gang seiner Entwicklung durch irgend eine Gewalt abgebrochen werden soll, es einverleibt werden soll einem anderen sich entwickelnden Streben zu einem Reiche oder auch wohl zur Vernichtung alles Reichs und alles Rechts; das Volksleben, eingeimpft einem fremden Leben oder Absterben, ist getödtet, vernichtet und ausgestrichen aus der Reihe. Da ist ein eigentlicher Krieg, nicht der Herrscherfamilien, sondern des Volks: die allgemeine Freiheit und eines jeden besondere ist bedroht; ohne sie kann er leben gar nicht wollen, ohne sich für einen Nichtswürdigen zu bekennen. Es ist darum jedem für die Person und ohne Stellvertretung — denn jeder soll es ja für sich selbst thun — aufgegeben der Kampf auf Leben und Tod*)."

Ein solcher Volkskrieg ist der gegenwärtige, der Kampf der Deutschen gegen Napoleon. Den sittlichen Gegensatz, der in diesem Kampfe zum Durchbruche kommt, erkannte Fichte in seiner ganzen Tiefe, und von hier aus schildert er den Charakter des Gegners. Er haßte ihn nicht aus Furcht. Er unterschätzte ihn nicht aus patriotischer Verblendung. Es konnte kein größerer Gegensatz gedacht werden als Fichte und Napoleon, aber auch hier war ein Punkt, wo sich die äußersten Gegensätze berührten. Etwas in Napoleon's Charakter konnte von keinem tiefer empfunden und gewürdigt werden als von Fichte: der gewaltige Wille, der an ein höchstes Ziel alles setzt, um es zu gewinnen. Nur lag hier das höchste Ziel auf dem Gipfel der Selbstsucht. Diesen Mann niederzuwerfen, müsse sich mit derselben Gewalt die Hingebung für einen sittlichen Zweck, die reinste und opferfreudigste Gesinnung erheben. An dieser Macht allein, die ihm fremd sei,

*) Fichte's sämmtl. W. II Abth. II Bd. S. 412.

werde er scheitern. Wenn aus der reinen Begeisterung eines opferbereiten Volkes der Krieg gegen ihn auflodere, wenn der Geist der Thermopylen die Deutschen erfülle, so werde er fallen. „Mit diesen Bestandtheilen der Menschengröße, der ruhigen Klarheit, dem festen Willen ausgerüstet, wäre er der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung der sittlichen Bestimmung des Menschengeschlechts in seinen Geist gefallen wäre. Eine solche fiel niemals in ihn, und so wurde er denn ein Beispiel für alle Zeiten, was jene beiden Bestandtheile rein für sich und ohne irgend eine Anschauung des Geistigen geben können." „Es ist allerdings wahr, daß Alles aufgeopfert werden soll — dem Sittlichen, der Freiheit; daß alles aufgeopfert werden soll, hat er richtig gesehen, für seine Person beschlossen, und er wird sicher Wort halten bis zum letzten Athemzuge; dafür bürgt die Kraft seines Willens, seine Denkart ist mit Erhabenheit verbunden, weil sie kühn ist und den Genuß verschmäht; darum verführt sie leicht erhabene, das Rechte nur nicht erkennende Gemüther. Nur soll es aber nicht geopfert werden seinen eigensinnigen Entwürfen; diesen aufgeopfert zu werden, ist er selbst sogar viel zu edel; der Freiheit des Menschengeschlechtes sollte er sich aufopfern und uns alle mit sich, und dann müßte ich und jeder, der die Welt sieht, wie ich sie sehe, freudig sich ihm nachstürzen in die heilige Opferflamme. In dieser Klarheit und in dieser Festigkeit beruht seine Stärke. In der Klarheit: alle unbenutzte Kraft ist sein; alle in der Welt gezeigte Schwäche muß werden seine Stärke. Wie der Geier schwebt über den niederen Lüften und umherschaut nach Beute, so schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Maßregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zu Nutze zu machen. In der Festigkeit: die an-

deren wollen auch wohl herrschen, aber sie wollen noch so vieles andere nebenbei, und das Erste nur, wenn sie es neben diesem haben können; sie wollen ihr Leben, ihre Gesundheit, ihren Herrscherplatz nicht aufopfern; sie wollen bei Ehren bleiben, sie wollen wohl gar geliebt sein. Keine dergleichen Schwächen wandelt ihn an: sein Leben und alle Bequemlichkeiten desselben setzt er daran, der Hitze, dem Froste, dem Hunger, dem Kugelregen setzt er sich aus, das hat er gezeigt; auf beschränkende Verträge, dergleichen man ihm angeboten, läßt er sich nicht ein; ruhiger Beherrscher von Frankreich, was man ihm etwa bietet, will er nicht sein, sondern ruhiger Herr der Welt will er sein und, falls er das nicht kann, gar nicht sein. Dies zeigt er jetzt und wird es ferner zeigen. Die haben durchaus kein Bild von ihm und gestalten ihn nach ihrem Bilde, die da glauben, daß auf andern Bedingungen mit ihm und seiner Dynastie, wie er sie will, sich etwas anderes schließen lasse, denn Waffenstillstand." „So ist unser Gegner. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens, und zwar durch die stärkere, nicht für eine Grille, sondern für die Freiheit. Ob diese nun in uns lebt und mit derselben Klarheit und Festigkeit von uns ergriffen wird, mit welcher er ergriffen hat seine Grille und durch Täuschung und Schrecken alle für sie in Thätigkeit zu setzen weiß, davon wird der Ausgang des begonnenen Kampfes abhängen. Ich habe gethan, was mir obliegt, indem ich mit der Klarheit, die mir beiwohrt, diese meine Ansicht mittheile denen, die meine Mittheilung begehren und in ihnen den Funken dieser uns nöthigen Begeisterung zur Flamme anzufachen suche*)."

*) Ebendas. S. 425—428. Vgl. meine akad. Reden. I. S. 39. 40.

4. Krankheit und Tod.

Die Siege von Großbeeren und Dennewitz hatten Berlin vor der unmittelbaren Kriegsgefahr und dem Einbruche feindlicher Heere geschützt, aber die Militärhospitäler der Stadt mit Verwundeten und Kranken überfüllt, zu deren Pflege die Behörden selbst die Hülfe der Frauen in Anspruch nehmen. Jetzt kommt die Zeit für den weiblichen Heldenmuth. Fichte's Frau ist bei diesem Werke eine der ersten und thätigsten, unermüdlich pflegend, tröstend, Beiträge sammelnd. Nach fünf Monaten sind ihre Kräfte erschöpft, sie wird am 3. Januar 1814 von einem jener bösartigen Fieber ergriffen, welches die überfüllten Lazarethe erzeugt haben, und bald nimmt die Krankheit eine so schlimme Wendung, daß man an der Rettung verzweifelt. Fichte, seit einigen Jahren in seiner Gesundheit schon erschüttert, jetzt durch die Pflege der Kranken und die eigene Gemüthsbewegung angegriffen, soll an eben dem Tage, wo der Ausgang der Krankheit sich entscheidet, seine Vorlesungen in der Universität wiederbeginnen. Er nimmt von seiner Frau Abschied, mit der Sorge im Herzen, sie nicht mehr lebend zu finden. Nachdem er zwei Stunden über die Gegenstände der Wissenschaftslehre gelesen, kehrt er nach Hause zurück und erfährt, daß die Krisis vorüber und die schwerste Gefahr glücklich überstanden ist. Da von Rührung und Freude überwältigt, neigt er sich auf das Krankenlager nieder und umfängt die Gerettete. In diesem Augenblicke, glaubt man, habe er selbst den Keim der Krankheit empfangen. Schon am nächsten Tage zeigten sich Vorboten des Uebels. Bald war das Fieber in vollem Ausbruch und warf ihn nieder mit seiner ganzen Gewalt; er lag betäubt und größtentheils bewußtlos; in einem der wenigen lichten Augenblicke, welche die Krankheit ließ,

empfing er die Nachricht, daß Blücher den Rhein überschritten habe und die Verbündeten im Lande des Feindes vorrückten. Diese Siegesfreude war seine letzte. Rasch eilte die kraftvolle Natur dem Tode entgegen. Er starb den 27. Januar 1814, zu früh für seine Jahre und seine geistige Kraft, nicht zu früh für seinen Ruhm und die Dauer seiner Geistesthaten. Er war einer jener Sterne, von denen der biblische Denkspruch auf seinem Grabsteine sagt: sie werden leuchten immer und ewiglich!

Wollen wir den ganzen Mann mit einem einzigen Worte treffen, das ihn geistig und körperlich, in seiner Macht und in den damit verbundenen Mängeln bis auf die Ursache selbst seines physischen Leidens kennzeichnet, so gilt von ihm, was Hufeland, sein Arzt und Freund, gesagt hat: sein Grundcharakter war die **Ueberkraft.**

Sechstes Capitel.

Fichte's philosophische Entwicklungsperioden und Schriften.

I.

Die drei Perioden.

Fichte's philosophische Entwicklung und Wirksamkeit umfaßt die letzten dreiundzwanzig Jahre seines Lebens, von dem ersten Studium der kantischen Philosophie bis zu den letzten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre (1790—1814). Davon kommen auf seine akademische Lehrthätigkeit im Ganzen etwas über neun Jahre, die sich auf vier Universitäten sehr ungleich vertheilen: fünf Jahre in Jena (von Ostern 1794 bis Ostern 1799), der Sommer 1805 in Erlangen, der Winter von 1806/1807 in Königsberg und die letzten Jahre in Berlin von der Gründung der Universität bis zum Tode des Philosophen.

In Fichte's gesammter philosophischer Entwicklung lassen sich drei Perioden so unterscheiden, daß sie mit den Abschnitten seiner äußern Lebensgeschichte zusammenfallen: die erste Periode beginnt mit dem Studium der kantischen Philosophie und reicht bis zu der Berufung nach Jena (1790—1794); die zweite Periode, die nach ihrem akademischen Schauplatze die jenaische heißen darf, bildet den Kern, sie enthält die Gründung und ursprüngliche Entwicklung der Wissenschaftslehre (1794—1799);

die letzte, in der die Wissenschaftslehre eine eigenthümliche Veränderung erfährt, ist der berliner Zeitraum mit seinen beiden akademischen Episoden von Erlangen und Königsberg (1799—1814).

II.

Die Werke.

1. Der Nachlaß und Gesammtausgabe.

Fichte hatte den Plan, den Sommer des Jahres 1814 in literarischer Muße, frei von Vorlesungen, in der Nähe von Meißen zu verleben und sich ganz der Durcharbeitung und Darstellung seines Systems zu widmen. Man kann nicht genug bedauern, daß der Tod der Ausführung dieses Planes zuvorkam; daß es ihm überhaupt nicht vergönnt war, die Arbeiten seiner letzten Jahre selbst zu ordnen und herauszugeben. Einige wenige seiner noch ungedruckten Schriften wurden bald nach seinem Tode in den Jahren 1817 und 1820 veröffentlicht. Erst zwanzig Jahre nach dem Tode des Philosophen erschien der literarische Nachlaß, von der Hand des Sohnes herausgegeben, in drei Bänden, die zum größten Theil Vorlesungen und Entwürfe enthielten*). Was von ungedruckten Schriften in diese „nachgelassenen Werke"

*) J. G. Fichte's nachgelassene Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte (Bonn 1834, Marcus.) Der erste Band enthält die philosophischen Einleitungsvorlesungen aus den Jahren 1812 und 1813, der zweite die Vorlesungen über die Wissenschaftslehre aus den Jahren 1813 und 1804, der dritte die Vorlesungen über die Sittenlehre aus dem Sommer 1812, über die Bestimmung des Gelehrten aus dem Jahre 1811 und vermischte Aufsätze. Diese drei Bände figuriren zugleich als Bd. IX — XI der Gesammtausgabe. Vorher sind aus dem Nachlasse drei Schriften veröffentlicht worden: der Universitätsplan vom Jahre 1807, die Thatsachen des Bewußtseins (1810) und die Vorlesungen über die Staatslehre (1813).

nicht aufgenommen war, brachte nachträglich die Gesammtausgabe, die, ebenfalls von der Hand des Sohnes besorgt, in den Jahren 1845—46 erschien, in acht Bänden, die in drei Abtheilungen zerfallen. Die erste Abtheilung umfaßt in zwei Bänden die „theoretische Philosophie", die zweite in drei Bänden die Rechtslehre, Sittenlehre und Religionsphilosophie, die dritte heißt „Populärphilosophische Schriften" und umfaßt in den drei letzten Bänden alles, was nach der Ansicht des Herausgebers in die beiden ersten Abtheilungen nicht paßt*). Wir treffen hier eine Menge Schriften, die theils in ein bestimmtes Gebiet der fichte'schen Philosophie einschlagen, wie die Rede über die Denkfreiheit, die Beiträge über die französische Revolution, die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und über das Wesen des Gelehrten, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, die Reden an die deutsche Nation, der Bericht über die Wissenschaftslehre u. s. f., theils gar nicht populärphilosophisch sind, wie der berliner Universitätsplan, der Aufsatz über Geist und Buchstab in der Philosophie, die Recension über Creuzer's skeptische Betrachtungen in Betreff der Willensfreiheit, über Kant's Schrift vom ewigen Frieden u. s. f. Man kann nicht zweifeln, daß die Zurückforderung der Denkfreiheit, wie die Beiträge über die französische Revolution sachlich zur Rechtslehre, geschichtlich in eine bestimmte Entwicklungsperiode der fichte'schen Philosophie (nämlich in die erste) gehören; daß die jenaischen und erlanger Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten zur Sittenlehre zu zählen sind; daß die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters eine bestimmte geschichts- und religionsphilosophische Anschauung ausprägen, die Fichte's letzte Periode charakterisirt. Es hätte sich

*) J. G. Fichte's sämmtl. Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte (Berlin 1845. Veit und Comp.)

gerade bei Fichte der Mühe gelohnt, alle auf **Erziehung** bezüglichen Schriften in eine Gruppe zu bringen; und es ist klar, daß die Reden an die Nation, der berliner Universitätsplan, die Aphorismen über Erziehung rc. in diese Gruppe gehören.

Vor allem aber wäre es so wünschenswerth als nothwendig gewesen, daß alle die **Wissenschaftslehre** und deren Entwicklung betreffende Schriften zusammengebracht und in einer historischen Reihe wären aufgeführt worden. Was hat der Bericht über die Wissenschaftslehre und deren bisherige Schicksale (aus dem Jahr 1806) mit den „populärphilosophischen Schriften" zu schaffen? Warum wird in dem zweiten Bande der nachgelassenen Werke erst die unvollständige Vorlesung über die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1813 und dann die vollständige aus dem Jahre 1804 aufgeführt? Es ist nicht einzusehen, warum der zweite Band der Gesammtausgabe die Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 der früheren Schrift über die Bestimmung des Menschen aus dem Jahre 1800 vorausgehen läßt. Es ist noch weniger einzusehen, warum der sonnenklare Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie mit vier anderen Schriften, die mit ihm in gar keinem innern Zusammenhange stehen, **eine** Gruppe ausmachen soll, die der Herausgeber überschreibt: „populärer und kritischer Anhang". Was hat der sonnenklare Bericht aus dem Jahre 1801, diese zusammenfassende und abschließende Schrift, mit jener gelegentlichen Polemik zu thun, die Fichte im Jahre 1795 mit dem jenaischen Professor Schmid führte? Wie kommt mit dieser Streitschrift die Recension Bardili's aus dem Jahre 1800 unter einen Hut? Und wie kommt dieser Hut zu der Bezeichnung „populärer und kritischer Anhang"? Was ist in der Recension Bardili's „populär"? Was ist in dem sonnenklaren Berichte „Anhang"? Und Anhang wozu?

Was der Herausgeber nicht unterzubringen versteht, das wirft er in einen Haufen zusammen und schreibt darüber „populär"! So z. B. in dem zweiten Bande der Gesammtausgabe, wo sich der Leser wie einen Ball herumgeworfen sieht, vom Jahre 1801 zurück auf 1800, wieder vorwärts auf 1801, wieder zurück auf 1795, wieder vorwärts auf 1797 u. s. f., ebenso in den drei letzten Bänden. Ich habe Fichte's ordnendes Vermögen, das in jeder der von ihm herausgegebenen Schriften hervorleuchtet, immer für eine seiner größten schriftstellerischen Tugenden geachtet, und es ist für mich ein geradezu betrübender Anblick, jetzt in den Werken dieses Mannes fast überall, wo der Herausgeber den Herrn gespielt hat, das Gegentheil davon anzutreffen.

2. Gruppirung und Folge der Schriften.

Hier folgt eine umfassende bibliographische Uebersicht der philosophischen Schriften Fichte's, bei deren Anordnung ich die Rücksicht auf den Inhalt und die Bedeutung mit der Rücksicht auf die geschichtliche Folge zu verbinden suche.

I. Die Schriften der ersten Periode, die unter dem unmittelbaren Einflusse Kant's* steht, haben zu ihrem Gegenstande hauptsächlich die Begriffe der Religion und des Rechts. Die Hauptwerke sind:

1) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Königsberg, Hartung, 1792. (S. W. II Abth. B. III Bd.)
2) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsterniß. 1792. (S. W. III Abth. I Bd.
3) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Erster Theil: Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. I. und II Heft. 1793. (S. W. III Abth. I Bd.

Nebenschriften:

4) Aphorismen über Religion und Deismus (Fragment). 1790. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. (S. W. II Abth. B. III Bd.)

5) Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdruckes, ein Raisonnement und eine Parabel. 1791. Berl. Monatsschr. Bd. XXI. (S. W. III Abth. III Bd. Vermischte Aufsätze rc.)

II. Die Schriften der zweiten (jenaischen) Periode beziehen sich auf die Entstehung, Begründung, Entwicklung der Wissenschaftslehre in ihrer ursprünglichen Gestalt.

A) Die grundlegenden Schriften der Wissenschaftslehre:

1) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar 1794. (S. W. I Abth. I Bd.)

2) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. (Jena und Leipzig, Gabler) 1794. (Ebendaselbst.)

3) Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer. (Jena, Gabler.) 1795. (Ebendas.)

4) Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Philos. Journ. Bd. V. 1797. (Ebendas.)

5) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. Philos. Journ. Bd. V und VI. 1797. (Ebendas.)

6) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Philos. Journ. Bd. VII. 1797. (Ebendas.)

B) Die Rechts- und Sittenlehre auf Grund der Wissenschaftslehre:

1) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wis-

senschaftslehre. (Jena und Leipzig, Gabler.) 1796. (S. W. II Abth. A. I Bd.)

2) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. (Jena und Leipzig, Gabler.) 1798. (S. W. II Abth. A. II Bd.)

Mit der Rechts- und Staatslehre verbindet sich unmittelbar:

3) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. (Tübingen, Cotta.) 1800. (S. W. II Abth. A. I Bd.)

Zur Sittenlehre gehören (als Vorläufer) die Schriften, die sich auf die Würde des Menschen, die Bestimmung des Gelehrten, das Wesen des Künstlers beziehen:

4) Ueber die Würde des Menschen. Beim Schluß seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen. 1794. (S. W. I Abth. I Bd.)

5) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794. (S. W. III Abth. I Bd.)

6) Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen. 1794. Phil. Journ. Bd. IX. 1798. (S. W. III Abth. III Bd. Verm. Auff. C).

C) Die Gruppe der religionsphilosophischen und auf den jenaischen Atheismusstreit bezüglichen Schriften:

1) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. Phil. Journ. Bd. VIII. 1798. (S. W. II Abth. B. III Bd.)

2) J. G. Fichte's Appellation an das Publicum über die durch ein churf. sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. Eine Schrift, die

man erst zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt. (Jena und Leipzig, Gabler). 1799. (Ebendaselbst.)

3) Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte (in Commission bei Gabler zu Jena). 1799. (Ebendaselbst.)

4) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. Eine Schrift, die den Streitpunkt genau anzugeben bestimmt ist, und auf welche jeder, der in dem neulich entstandenen Streite über die Lehre von Gott mitsprechen will, sich einzulassen hat oder außerdem abzuweisen ist. (Geschr. Anfang 1799, unvollendet; aus dem lit. Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. B. III Bd.)

5) Aus einem Privatschreiben (Jena 1800). Phil. Journ. Bd. IX. 1800. (Ebendaselbst.)

D) Recensionen und kleinere Aufsätze vom Ende der ersten bis in den Anfang der letzten Periode:

1) Gabler, über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. Jenaische Allg. Lit.-Ztg. 1793. (S. W. III Abth. Bd. III.)

2) Leonhard Creuzer, skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens. Vorrede von Herrn Prof. Schmid. Jenaische Allg. Lit.-Ztg. 1793. (S. W. III Abth. III Bd.)

3) Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre. Phil. Journ. 1795. (S. W. I Abth. II Bd.)

Diese beiden Schriften gehören historisch zusammen, weil die zweite eine Polemik vollendet, welche durch die erste hervorgerufen worden*). In der Gesammtausgabe sind sie durch fünf Bände getrennt: die Recension über Creuzer im letzten, die gegen Schmid im zweiten Bande der sämmtlichen Werke!

---

*) Vergl. oben II Buch. III Capitel. S. 266—68.

4) Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Jenaische Allg. Lit.-Ztg. 1794. (S. W. I Abth. I Bd.) Unter den Recensionen die wichtigste, denn sie enthält schon die Begründung der Wissenschaftslehre.
5) J. Kant. Zum ewigen Frieden. Ein philos. Entwurf. Philos. Journ. Bd. IV. 1796. (S. W. III Abth. III Bd.)
6) Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. Phil. Journ. Bd. I. 1795. (S. W. III Abth. III Bd.)
7) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. Schiller's Horen. Bd. I N. I 1795. (S. W. III Abth. III Bd.)
8) Annalen des philosophischen Tons. Phil. Journ. Bd. V Heft 1. (Davon zwei Abdrücke: Augsburg bei Späth und Jena bei Gabler.) 1797. (S. W. I Abth. II Bd. Populärer und kritischer Anhang. C.)
9) Bardili's Grundriß der ersten Logik. Erlanger Literaturzeitung 1800. (S. W. I Abth. II Bd. Populärer und kritischer Anhang. D.)
10) J. G. Fichte's Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie u. s. f. befindliches Sendschreiben an den ersteren. (Tübingen, Cotta) 1801. (Ebendas. E.)
11) Zu „Jacobi an Fichte" (Hamburg 1799). (Nachgel. W. III Bd.)
12) Bemerkungen bei der Lectüre von Schelling's transscendentalem Idealismus. Geschrieben 1800. Zur Darstellung von Schelling's Identitätssystem. (Nachgel. W. III Bd.)

III. A) Uebergangsschriften in die letzte Periode, diese eröffnend, die vorhergehende abschließend, die religiöse Betrachtungsweise begründend:

1) Die Bestimmung des Menschen. (Berlin, Voß.) 1800. (S. W. I Abth. II Bd.)
2) Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein

Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen. (Berlin) 1801. (S. W. I Abth. II Bd. Populärer und kritischer Anhang. A.)

B) Die religiös-sittliche Anschauungsweise bildet die Grundlage zu der Beurtheilung des gegenwärtigen, der Erziehung des neuen Zeitalters, und zu den Anweisungen zum seligen Leben:

1) Die Gründzüge des gegenwärtigen Zeitalters, dargestellt in Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1804—1805. (Berlin, Realschulbuchhandlung. 1806. S. W. III Abth. II Bd.)

2) Die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. In Vorlesungen, gehalten zu Berlin im Jahre 1806. (Berlin, Reimer. 1806. S. W. II Abth. B. III Bd.)

3) Reden an die deutsche Nation. (Berlin, Realschulbuchhandlung. 1808. S. W. III Abth. II Bd.)

Damit sind zu verbinden:

a) Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg (1806). Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzuges 1806. Einleitungsrede. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. II Bd.)

b) Der Patriotismus und sein Gegentheil. Patriotische Dialoge vom Jahre 1807. (Nachgel. W. III Bd.)

c) Bruchstücke aus einem unvollendeten politischen Werke vom Jahre 1806—1807. 1) Episode über unser Zeitalter. 2) Die Republik der Deutschen. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. II Bd. Pol. Fragm. A.)

C) Mit den Reden an die Nation hängen Fichte's Ideen über Erziehung, mit diesen seine akademischen Reformpläne auf das genaueste zusammen:

1) Aphorismen über Erziehung aus dem Jahre 1804. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. II Bd. Verm. Auff. F.)
2) Plan zu einem periodischen schriftstellerischen Werke an einer deutschen Universität. (Geschr. im Jahre 1805 in Bezug auf die Universität Erlangen. Aus dem lit. Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. III Bd.)
3) Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen. Im Winter 1805/1806 geschr. (Nachgelassene W. III Bd.)
4) Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. Geschrieben im Jahre 1807. (Stuttg. und Tübingen, Cotta) 1817. (S. W. III Abth. III Bd.)

D) Mit Fichte's erziehender und akademischer Wirksamkeit verbinden wir unmittelbar diejenige Gruppe seiner Vorlesungen und Reden, in denen er den Begriff des Gelehrten und Studenten, ihre Pflicht in Rücksicht auf den gegenwärtigen Krieg und den Begriff des wahren Krieges behandelt. Dazu kommen politische Entwürfe und Skizzen aus jener Zeit „des wahren Krieges".

1) Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbjahr 1805. (S. W. III Abth. I Bd.)
2) Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Gehalten zu Berlin im Jahre 1811. (Nachgelassene W. III Bd.)
3) Rede von Fichte als Dekan der philosophischen Facultät bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Uni-

versität Berlin, am 16. April 1811. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. III Bd.)

4) Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. Eine Rede beim Antritt seines Rectorats an der Universität Berlin, den 19. October 1811 gehalten. (S. W. III Abth. I Bd.)

5) J. G. Fichte's Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813. (S. W. II Abth. A. II Bd.)

6) Ueber den Begriff des wahren Krieges. (Vorlesung gehalten zu Berlin im Sommer 1813.) Die Staatslehre oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, gehalten im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin. Der Begriff des wahren Krieges bildet den II Abschnitt dieser Vorlesung. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. Berlin, Reimer. 1820. S. W. II Abth. A. II Bd.)

7) Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühling 1813. Excurse zur Staatslehre 1813. (Aus dem Nachlasse herausgegeben. S. W. III Abth. II Bd. Pol. Fragm. B. C.)

E) Die auf die Begründung, Entwicklung und Umbildung der Wissenschaftslehre bezüglichen Schriften und Vorlesungen:

1) Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. I Abth. II Bd.)

2) Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804. (Nachgelassene W. II Bd.)

3) Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. Geschr. im Jahre

1806. (Aus dem Nachlaß herausgegeben. S. W. III Abth. III Bd. Verm. Auff. G.)

4) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. (Berlin, Hitzig. 1810. S. W. I Abth. II Bd.)

5) Die Thatsachen des Bewußtseins, Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahr 1810—11. (Stuttg. und Tübingen, Cotta. 1817. S. W. I Abth. II. Bd.)

6) Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1812. (Nachgelassene W. Bd. II.)

7) Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Frühjahr 1813, aber durch den Ausbruch des Krieges unvollendet geblieben. (Nachgelassene W. Bd. II.)

8) Die Thatsachen des Bewußtseins. Vorgetragen zu Anfang des Jahres 1813. (Nachgelassene W. Bd. I.)

9) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, vorgetragen Herbst 1813 an der Universität zu Berlin. (Nachgelassene W. Bd. I.)

Dazu:

10) Das System der Rechtslehre. Vorgetragen Sommer 1812. (Nachgelassene W. Bd. II.)

11) Das System der Sittenlehre. Vorgetragen Sommer 1812. (Nachgelassene W. Bd. III.)

Siebentes Capitel.

Fichte's erste philosophische Untersuchungen. Die Offenbarungskritik.

I.

Einleitung.

1. Die ersten Probleme.

Die ersten Aufgaben, welche Fichte unter dem unmittelbaren Einfluß und Antriebe der kantischen Philosophie ergreift, liegen sämmtlich in der reformatorischen Richtung; sie haben sämmtlich die Absicht, das positiv Gegebene unter dem Gesichtspunkte der Vernunftkritik zu untersuchen, nach dieser Prüfung seinen Werth zu bestimmen und seine Umgestaltung zu fordern. Das positiv Gegebene gilt auf dem Gebiete der Religion, des Staates, der Wissenschaft. In der Religion ist es die Thatsache der Offenbarung, im Staate der geschichtlich gewordene und befestigte Rechtszustand, in der Wissenschaft die Erfahrung, die den Charakter des Positiven ausmachen. So ordnen sich auch in ihrer geschichtlichen Reihenfolge Fichte's erste Aufgaben. Es handelt sich um die vernunftgemäße Beurtheilung und Begründung des positiven Glaubens (Offenbarung), des vorhandenen Staats und seiner positiven Gesetze, des positiven Wissens (Erfahrung). Die letzte Frage enthält schon das Problem der Wissenschaftslehre

selbst, den Uebergang zu der Reform der Philosophie, die Fichte's eigenthümlichen Standpunkt ausmacht.

Religions- und rechtsphilosophische Schriften gehen der Gründung der Wissenschaftslehre voraus. Es sind zwei Hauptfragen, die in jenen Schriften untersucht werden: die erste betrifft die Gültigkeit der Offenbarung in Rücksicht der Religion, die zweite die Rechtmäßigkeit der (französischen) Revolution in Rücksicht des Staates.

2. Uebergang zur Offenbarungskritik.

(Die Aphorismen.)

Gleich im Eingange der ersten Periode begegnen wir dem Bruchstück einer religionsphilosophischen Betrachtung: „Aphorismen über Religion und Deismus". Bevor Fichte von der kantischen Lehre erfaßt wurde, hatte er sich eine deterministische Vorstellungsweise gebildet; er war von dieser zu jener übergegangen. Eine Spur dieses Ueberganges läßt sich hier wahrnehmen. Die Betrachtungsweise ist noch im Determinismus befangen und schon vom kantischen Geiste berührt. Dieser Zug allein macht die sonst wenig bedeutenden Aphorismen bemerkenswerth.

Religion und Speculation, so urtheilen die Aphorismen, sind in ihren innersten Motiven einander entgegengesetzt: jene gründet sich auf das Bedürfniß des menschlichen Herzens, diese auf das des Verstandes; sie verhalten sich, wie Herz und Verstand, wie Erlösungsbedürfniß und Erkenntnißbedürfniß.

Das Herz bedarf eines mitfühlenden, menschlichen Gottes; daher die anthropomorphischen Vorstellungen. Was dagegen der Verstand als Gott erkennt, ist ein nach strenger Nothwendigkeit wirksames, die Affecte und menschlichen Analogien von sich ausschließendes Wesen. Das Verstandessystem ist „reiner Deis-

mus", ein System der Nothwendigkeit, in welchem, wie Fichte dasselbe charakterisirt, spinozistische und leibnizische Vorstellungen zusammengehen, eine Art „leibnizischer Pantheismus", um unseren eigenen früheren Ausdruck zu wiederholen*). Dieses System ist durchgängig deterministisch und verneint daher die Freiheit, ohne welche Schuld und Sünde nicht möglich sind. Nun aber ist die Sünde gerade der Grund des Erlösungsbedürfnisses, worin die Religion, insbesondere die christliche wurzelt. Hier ist der Gegensatz zwischen (christlicher) Religion und Deismus. Dieser Gegensatz ist das Thema der Aphorismen. Eine Vermischung beider ist unmöglich. Der einzige Ausweg wäre eine durch die Vernunft selbst gebotene Begrenzung, welche die Speculation überhaupt aus dem Gebiete des Uebersinnlichen vertreibt; das einzige Rettungsmittel wäre demnach die kantische Philosophie. Ob aber diese Hülfe annehmbar ist, lassen die Aphorismen dahingestellt**).

II.

Aufgabe der Offenbarungskritik.

1. Der kantische Gesichtspunkt.

Die pseudokantische Autorschaft.

In der nächsten Schrift finden wir die Religion betrachtet unter dem Gesichtspunkte der kantischen Philosophie: es ist „der Versuch einer Kritik aller Offenbarung", dessen Entstehung wir in der Lebensgeschichte Fichte's erzählt haben***).

Daß die ganze Untersuchung auf Kant gegründet und im

*) Vgl. Bd. II dieses Werks. II Aufl. III Buch. S. 872.

**) Aphorismen über Religion und Deismus. Besond. zu vgl. Nr. 9 u. Nr. 15—18. (S. W. II Abth. III Bd. S. 1—8.)

***) S. W. II Abth. III Bd. S. 9—172.

Geiste seiner Kritik geführt war, mußte sogleich einleuchten. Im Uebrigen aber ist es unbegreiflich, wie bei einiger Aufmerksamkeit und bei einiger Sachkenntniß Kant für den Verfasser der Schrift gelten konnte. Ihre Darstellungsweise ist von der kantischen völlig verschieden; in Fichte's geistiger Natur lag weder die Gabe noch die Neigung, einen Anderen künstlich nachzuahmen. Kant würde niemals von sich selbst als „dem bevollmächtigten Interpreten der reinen Vernunft" gesprochen haben*). Und was die Hauptsache ist: Kant würde niemals Ausdrücke gebraucht haben, die Reinhold in seiner neuen Theorie des Vorstellungsvermögens eingeführt hatte. In Unterscheidungen, wie „der grobsinnliche und der feinsinnliche Trieb" hört man Reinhold sprechen. Wenn ferner in dem Begriffe der Offenbarung „äußere und innere Bedingungen", in jenem „Subject und Object", in diesem „Stoff und Form" unterschieden werden, so sind hier auf den Begriff der Offenbarung genau dieselben Unterscheidungen angewendet, die Reinhold in Rücksicht der Vorstellung gemacht hatte. Daran allein hätte man in dem Verfasser einen von dem Studium reinhold'scher Schriften beeinflußten Mann erkennen müssen, der in der kritischen Philosophie als homo novus auftrat und in keinem Fall deren Gründer sein konnte.

Kant hatte aus der (praktischen) Vernunft den religiösen Glauben, aber noch nicht aus dem Vernunftglauben den Offenbarungsglauben deducirt und begründet. Seine eigentliche Religionslehre war noch nicht erschienen. Die Frage nach dem Offenbarungsglauben stand offen, und auf diesen Punkt richtete Fichte seinen Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

Er stellt sein Problem nach dem Vorbilde der kantischen Vernunftkritik. Wie diese ihrer ganzen Untersuchung die Frage zu

*) Ebendaselbst. S. 34.

Grunde gelegt hatte: „was ist Erkenntniß und wie ist sie möglich?" so faßt Fichte die Aufgabe seiner Offenbarungskritik: was ist Offenbarung und wie ist sie möglich? Die Thatsache der Offenbarung ist festzustellen und zu begründen.

2. Der moralische Wille als Glaubensgrund.

Die Offenbarung selbst ist zunächst eine Thatsache des Glaubens. Es ist Thatsache, daß sie geglaubt wird. Der Glaube aber hat seinen Erklärungsgrund in der praktischen Vernunft, die selbst wieder aus dem praktischen Vermögen oder aus dem Willen begriffen sein will. Daher beginnt Fichte, um den Begriff der Offenbarung zu bestimmen, mit einer „Theorie des Willens". Oder anders ausgedrückt: der Begriff der Offenbarung kann ohne den Begriff Gottes nicht bestimmt werden, dieser Begriff aber als Vernunftidee, die er ist, fordert zu seiner Erklärung die Theorie der praktischen Vernunft oder des Willens *).

Der Wille ist zwecksetzend. Der Zweck ist eine Vorstellung, die ausgeführt oder in der Wirklichkeit hervorgebracht werden soll. Zweckthätiges Handeln ist noch nicht Wollen. Zum Wollen gehört, daß man sich den Zweck selbst setzt, daß man sich selbst zur Ausführung dieses Zweckes bestimmt mit dem Bewußtsein der eigenen Thätigkeit. Selbstbewußte Zweckthätigkeit ist Wollen. Also sind Vorstellung (Zweck) und Bestimmung die beiden nothwendigen Momente des Willens.

Jedes dieser beiden Momente hat zwei Möglichkeiten: entweder es ist gegeben oder hervorgebracht. Demnach sind in Rücksicht auf die Arten des Willens vier Fälle denkbar: entweder beides ist gegeben, Bestimmung und Vorstellung; oder beides her-

---

*) Ebendaselbst. §. 1. Einleitung.

vorgebracht; oder das eine von beiden ist gegeben, das andere hervorgebracht*).

Von diesen vier Fällen ist der erste nicht anwendbar. Wenn Bestimmung und Vorstellung gegeben sind, so fehlt alle Selbstbestimmung, also haben wir in diesem Falle gar keine Willensform. Sind aber beide hervorgebracht, so haben wir die vollkommen freie Selbstbestimmung, die ihren Zweck lediglich aus sich selbst schöpft, wir haben die Freiheit als Bestimmung und Zweck (Vorstellung), also eine Willensform, die alle Sinnlichkeit von sich ausschließt und darum auf den Menschen nicht anwendbar ist: den absolut reinen Willen.

So bleiben in Rücksicht unseres Willens nur zwei Fälle übrig: entweder die Vorstellung ist gegeben und die Bestimmung hervorgebracht, oder das Verhältniß ist umgekehrt. Die Vorstellung ist gegeben d. h. ihr Stoff ist gegeben (denn ihre Form ist stets hervorgebracht); der Stoff ist gegeben in unserer Empfindung, die Vorstellung ist also sinnlich. Die Bestimmung ist frei. Wir werden durch die gegebene (sinnliche) Vorstellung nicht bestimmt, sondern wir lassen uns dadurch bestimmen; wir bestimmen uns selbst durch eine sinnliche Vorstellung, d. h. wir begehren etwas, das uns reizt oder angenehm afficirt: dieser Wille ist der sinnliche Trieb, dessen höchster Zweck kein anderer sein kann als der dauernd angenehme Lebenszustand oder der gesetzmäßig geordnete Genuß, d. h. die Glückseligkeit**).

Oder der andere Fall: die Willensbestimmung ist gegeben, der Willenszweck ist hervorgebracht. Er ist hervorgebracht, d. h. er ist gegeben durch die Vernunft selbst; so ist er der vernünftige

*) Ebendaselbst. §. 2. Theorie des Willens u. s. f. I. S. 16. II. S. 33.

**) Ebendaselbst. §. 2. I. S. 17—23.

Selbstzweck, die Idee der Freiheit oder das Sittengesetz. Die Willensbestimmung ist gegeben, d. h. sie ist sinnlicher Wille oder Trieb. Mithin ist der Wille, dessen Bestimmung gegeben und dessen Zweck hervorgebracht ist, der durch das Sittengesetz bestimmte Trieb, das moralische Pflichtgefühl, wie Kant es nannte, die Achtung vor dem Gesetz, die Achtung vor der eigenen gesetzgebenden Vernunft, „der Trieb der Selbstachtung", wie Fichte sich ausdrückt. Diese Willensform ist der moralische Wille, die einzige Art, wie das Sittengesetz wirksam ist im endlichen (sinnlichen, menschlichen) Willen*).

Die drei möglichen Willensformen sind demnach der absolut reine Wille, der Wille zur Glückseligkeit, der moralische Wille. Aus dem Begriff des moralischen Willens folgt der Begriff Gottes, die Nothwendigkeit des Glaubens und daraus die Möglichkeit der Offenbarung.

3. Gott als moralischer Gesetzgeber der Welt.

Der moralische Wille ist der durch das Sittengesetz bestimmte Trieb. Also fordert der moralische Wille die Herrschaft des Sittengesetzes über den Trieb, der selbst unter der Herrschaft des Naturgesetzes steht. Was mithin durch den moralischen Willen gefordert wird, ist die Herrschaft des Sittengesetzes über das Naturgesetz, die Herrschaft der moralischen Causalität über die physische: also ein solches Verhältniß beider, in welchem die moralische Freiheit keinen Widerstand findet an der natürlichen Nothwendigkeit, in welchem daher das Sittengesetz ohne Naturschranke d. h. mit physischer Freiheit herrscht. Nennen wir die physische Freiheit Glückseligkeit, so ist hier die Sittlichkeit vollkommen eins

*) Ebendaselbst. §. 2. III.

mit Glückseligkeit. Diese durch den moralischen Willen geforderte Einheit ist das höchste Gut*).

Der Wille aber, in welchem nichts wirksam ist als das Sittengesetz, ist der durch keine Naturschranke gebundene, also der unendliche, absolut reine oder göttliche Wille: dieser Wille ist Gott. Nur durch einen solchen Willen kann Sittlichkeit und Glückseligkeit wirklich in Eins gesetzt, also das höchste Gut verwirklicht werden. Aber durch den göttlichen Willen kann auch nichts Anderes verwirklicht werden als das höchste Gut. In ihm ist der Endzweck erreicht, den der moralische Wille nothwendig fordert. Ohne das Dasein eines solchen göttlichen Willens hat das Sittengesetz in uns keine absolute Macht; ohne diese Macht ist der moralische Wille nichtig: das Dasein Gottes ist daher für uns eine moralische Gewißheit, und diese Gewißheit ist Glaube**).

Gott ist der Wille, in dem nichts herrscht als das Sittengesetz: er ist der Alleinheilige. In ihm ist das Sittengesetz absolut erfüllt, denn es ist durch keine Schranken gehindert: er ist der Alleinselige. In ihm ist der Endzweck oder das höchste Gut erreicht; er ist demnach der Urheber einer Weltordnung, in welcher die Glückseligkeit bedingt ist durch die Sittlichkeit, d. h. er regiert die Welt nach moralischen Gesetzen; er ist der oberste Weltregent, ein Regent, der in keiner Weise beschränkt oder bedingt, also auch nicht bedingt ist durch die Gesetze, nach denen er regiert, d. h. diese Gesetze sind ihm nicht gegeben, sondern sie sind durch ihn gegeben: er ist als Regent der Welt zugleich deren moralischer Gesetzgeber. Das ist der Gottesbegriff oder die Theologie, welche der Vernunftglaube fordert. Wie aber kann aus der Theologie Religion werden? Wie kann ein solcher Gottesbegriff

*) Ebendas. §. 3. Deduction der Religion überhaupt. S. 39—43

**) Ebendaselbst. §. 3. S. 41.

religiös wirksam sein? Das ist die Frage, durch deren Auflösung wir allein werden bestimmen können, worin das Wesen der Offenbarung besteht*)?

4. Der religiöse Glaube. Die Nothwendigkeit der Religion.

Anthropologische Erklärung.

Die Religion sei unsere Verbindlichkeit gegen Gott, unsere Verpflichtung zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Was uns aber zu diesem Gehorsam verpflichtet, ist nicht der göttliche Wille als solcher, sondern seine Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, mit dem Vernunftgebot. Das Sittengesetz verpflichtet uns unmittelbar. Erst auf diese Verpflichtung, auf die Einsicht, daß der göttliche Wille eins ist mit dem Sittengesetz, gründet sich unser Gehorsam gegen Gott. Der Gehorsam gegen das Sittengesetz ist unmittelbar, der Gehorsam gegen den göttlichen Willen ist (weil dadurch bedingt) mittelbar. Wenn die Vorstellung des Sittengesetzes den alleinigen Beweggrund unseres Handelns ausmacht, so handeln wir rein moralisch; wenn die Vorstellung des göttlichen Gebotes bedingt, daß wir sittlich handeln, so ist unsere Handlungsweise religiös motivirt. Das sittliche Handeln ist unbedingt nothwendig; es ist möglich, daß wir diese Nothwendigkeit erfüllen ohne religiöses Motiv: das religiöse Motiv ist daher nicht unbedingt nothwendig. Die Religion verbindet uns zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Was verbindet uns zur Religion? Was macht die Religion nothwendig? In welchem Sinne allein darf diese Nothwendigkeit gelten? Das ist die Frage, um die es sich handelt.

*) Ebendaselbst. §. 3. S. 42, 43.

Setzen wir, daß in unsrem Willen das Sittengesetz in seiner ganzen Stärke gegenwärtig und wirksam ist, so ist es der volle und alleinige Beweggrund unseres Handelns; so ist in diesem Beweggrunde keine Stelle leer, die auszufüllen wäre durch ein religiöses Motiv, so hat das letztere keine in uns begründete Nothwendigkeit. Seine Nothwendigkeit beginnt mithin da, wo das Sittengesetz allein nicht ausreicht. Wenn das bloße Vernunftgebot nicht Kraft genug hat zur Bestimmung unseres Willens, so ist es unzulänglich. Diese Unzulänglichkeit macht das religiöse Motiv nothwendig.

Aber wodurch wird das Sittengesetz unzulänglich? Wodurch wird seine Macht geschwächt, sein Einfluß gehindert, seine Wirksamkeit eingeschränkt? Die Achtung gegen die eigene gesetzgebende Vernunft ist die Gegenwart des Sittengesetzes in uns. So lange diese Achtung ungeschwächt ist, ist das Sittengesetz in uns in voller Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit wird daher in demselben Maße geschwächt, als jene Achtung vermindert wird, und sie wird in demselben Maße vermindert, als der sinnliche Trieb und das Geschlecht unserer Neigungen unter der Macht des Naturgesetzes sich dagegen erhebt.

Denken wir uns den Menschen in diesem Zustande, in welchem die eigene sinnliche und selbstsüchtige Neigung ihn stärker treibt als das moralische Gefühl, so befindet er sich in einem Widerstreit zwischen seinem Gesetz und seiner Neigung. Er will dieser lieber folgen als jenem. Es wird ihm leicht, durch die Macht der Neigung die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu schwächen. Es ist ja nur sein eignes Gesetz. Wenn er dagegen handelt, so sündigt er ja bloß auf eigne Gefahr und thut damit keinem Anderen Unrecht. Es ist nur ein Widerstreit zwischen seiner Selbstachtung und seiner Selbstliebe. Die Entscheidung

steht mithin in seinem Belieben, er selbst ist nur sich allein dafür verantwortlich. Was thut es, wenn er der Selbstliebe zu Gefallen einmal die Selbstachtung zu kurz kommen läßt? Wenn er um den Preis der geringeren Selbstachtung den größeren Lebensgenuß erkaufen will? Er hat es hier lediglich mit sich zu thun und mit keinem Anderen. Und die Entscheidung zu Gunsten der Selbstliebe wird um so leichter, das Gewissen bleibt dabei um so ruhiger, als er sich überredet, daß ja das Sittengesetz seine Regel bleibe, und er sich im Widerspruch damit den Genuß nur in diesem besonderem Fall als Ausnahme gestatte.

Hier haben wir diejenige Gemüthsverfassung, für welche die Verstärkung der Macht und Wirksamkeit des Sittengesetzes nothwendig erscheint. Diese Verstärkung ist aber nur auf eine einzige Art möglich. Die Verbindlichkeit des Sittengesetzes erscheint um so stärker und unwiderstehlicher, je weniger das Sittengesetz bloß als Vernunftgebot gilt, bloß als des Menschen eigene Autorität auftritt. Es muß mit einem Ansehen sich erheben können, welches unmöglich macht, daß der Mensch sagt: „wenn ich sündige, so handle ich nur gegen mein eigenes Gesetz, so thue ich es bloß auf eigene Gefahr und handle keinem Anderen zuwider." Das Sittengesetz ist auf einen Standpunkt gerückt, den das menschliche Belieben nicht mehr erschüttern und wankend machen kann, sobald es uns gegenübertritt als Gebot Gottes. Dann erscheint jede Verletzung des Sittengesetzes als eine Verletzung der göttlichen Autorität, als ein Unrecht gegen Gott; damit ist das Motiv des sittlichen Handelns nicht mehr bloß die menschliche Selbstachtung, sondern die Achtung vor Gott; nicht etwa Furcht vor seiner Strafe oder Hoffnung auf seinen Lohn, denn dieß wären Motive menschlicher Selbstsucht, sondern die bloße Achtung vor seinem Willen. Diese Achtung kann nur

eine Handlungsweise motiviren, die mit dem Sittengesetz vollkommen übereinstimmt; sie ist das religiöse Motiv des sittlichen Handelns.

So erklärt sich die Nothwendigkeit der Religion. Sie ist nothwendig für eine bestimmte menschliche Gemüthsverfassung, die unter dem Einfluß der Selbstliebe und der Macht der sinnlichen Triebe das Bedürfniß hat, das Sittengesetz als göttliches Gebot in einer unnahbaren Autorität vorzustellen. In dieser Vorstellung erscheint unser eigenes Vernunftwesen und Vernunftgesetz als Wille außer uns. In „dieser Entäußerung des Unsrigen", in „dieser Uebertragung des Subjectiven an ein Wesen außer uns", in „dieser Uebertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott" besteht der Charakter der religiösen Vorstellungsweise. Nicht als ob diese Uebertragung, wie in den bürgerlichen Rechtsverhältnissen, eine bewußte und künstlich gemachte wäre. Auf diese Weise würde der eigentliche Zweck, die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zu verstärken, ganz und gar verfehlt werden. Dann würde der Mensch zu sich sagen: weil mir das sittliche Gebot als eigenes Gesetz nicht stark genug ist, darum will ich es auf Gott übertragen und als ein göttliches vorstellen; dann würde er, weil er sich als die Quelle dieser Uebertragung kennt, in jedem Augenblicke bereit sein, mit dem göttlichen Willen umzugehen, wie mit dem eigenen und ihn in jedem besonderen Fall auch „auf eigene Gefahr" zu verletzen. Vielmehr wird unter der Macht der sinnlichen Neigungen das menschliche Gemüth durch das ihm inwohnende sittliche Bedürfniß unwillkürlich zu der Entäußerung genöthigt, vermöge deren das Vernunftgebot und damit das eigene Gesetz ihm gegenübertritt als göttlicher Wille. Der Gottesbegriff ist nicht Religion, sondern Theologie. Nicht der Begriff Gottes, sondern die Achtung vor Gott als Motiv unserer

Handlungen macht das Wesen der Religion. Das menschliche Bedürfniß, ein solches Motiv zu haben, giebt der Theologie den praktischen Einfluß und macht aus ihr Religion.

Es ist demnach klar, wie aus der praktischen Vernunft Theologie, wie aus der Theologie Religion wird. Die nächste Frage heißt: wie wird aus der Religion geoffenbarte Religion *)?

5. Natürliche und geoffenbarte Religion.

Gott ist der moralische Gesetzgeber der Welt und muß als solcher von uns vorgestellt werden. Diese Vorstellung ist für das religiöse Bewußtsein keine gemachte, sondern eine empfangene. Wir können sie nur empfangen haben durch Gott selbst. Gott selbst hat das Gesetz in uns promulgirt, er selbst hat sich uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt. Die Frage heißt: *wie* geschieht diese Ankündigung?

Entweder sie geschieht in uns oder außer uns, entweder durch unsere eigene Vernunft oder durch die Sinnenwelt. Aber die bloße Vernunft, für sich betrachtet, enthält nichts, das uns nöthigte, darin eine göttliche Ankündigung zu erblicken; ihre Gesetze folgen und erklären sich aus ihr selbst; es bleibt daher als Medium der göttlichen Ankündigung nur die Sinnenwelt übrig.

Unsere Betrachtung der Sinnenwelt nöthigt uns zur Vorstellung eines Weltzwecks, eines letzten oder absoluten Zwecks (Endzwecks), der kein anderer sein kann als das Sittengesetz selbst; wir sind demnach genöthigt, die Natur der Sinnenwelt vorzustellen als bedingt durch das Sittengesetz d. h. als Schöpfung eines Willens, der mit dem Sittengesetz vollkommen eins ist.

---

*) Ebendaselbst. §. 3. S. 43—58. Vgl. besonders S. 55.

So nöthigt uns die Sinnenwelt zur Vorstellung eines Weltschöpfers, der zugleich der moralische Gesetzgeber der Welt ist. Die Vorstellung der Sinnenwelt fordert einen Endzweck, der kein anderer sein kann, als der sittliche. Die Vorstellung des Endzwecks fordert ein Subject, welches den Endzweck selbst erfüllen soll, und ein Object, in welchem diese Erfüllung geschieht. Dieses Subject kann nur der absolut reine Wille, dieses Object nur der endliche oder sinnlich-moralische Wille sein. Der absolut reine Wille (Subject des Endzwecks) ist Gott; der sinnlich-moralische Wille (Object des Endzwecks) sind wir. Es liegt demnach in dem Begriffe des Endzwecks (zu dem uns die Vorstellung der Sinnenwelt nöthigt) oder, was dasselbe heißt, es liegt in dem Begriffe der Weltordnung (Schöpfung), daß wir moralische Wesen sind. Ein moralisches Wesen sein oder sich des moralischen Gesetzes bewußt sein, ist vollkommen dasselbe. Also es liegt in dem Begriffe des Endzwecks oder in der Verfassung der Welt, daß wir uns des Sittengesetzes bewußt sind. Die Verfassung (Ordnung) der Welt ist aber bedingt durch den moralischen Gesetzgeber oder durch Gott. So erscheint unser moralisches Bewußtsein oder das Sittengesetz in uns als eine Ankündigung Gottes.

Das Sittengesetz ist eine innere, von unserer sinnlichen Natur vollkommen unabhängige Thatsache. Diese Thatsache ist das Uebersinnliche oder „Uebernatürliche in uns". Das religiöse Bewußtsein gründet sich auf eine Ankündigung Gottes als des moralischen Gesetzgebers. Die Thatsache des Sittengesetzes in uns d. h. unsre Existenz als moralische Wesen ist eine solche Ankündigung. Mithin kann sich die Religion auf diese Ankündigung gründen, auf diese übernatürliche Thatsache in uns, die aber zugleich eine in der Weltordnung begründete, in dem System der

Schöpfung nothwendige Thatsache ist. Daher nennt Fichte die Religion auf dieser Grundlage „Naturreligion (natürliche Religion)".

Außer dieser inneren Thatsache giebt es nun noch die äußere Thatsache der Sinnenwelt (Außenwelt) als eine zweite denkbare Grundlage der Religion. Nun ist in der Sinnenwelt als dem Object unserer Erfahrung Alles in einem nothwendigen Causalnexus verknüpft. In diesem Naturlaufe giebt es daher keine Thatsache, die unmittelbar eine Ankündigung Gottes enthielte. Nur eine solche Thatsache der Sinnenwelt könnte als eine Ankündigung Gottes betrachtet werden, die den gesetzmäßigen Naturlauf überstiege, also ein übernatürliches Factum innerhalb der Sinnenwelt ausmachte: ein Factum, das wir nicht nach Gesetzen der Sinnenwelt wahrnehmen können, sondern dessen Ursache wir unmittelbar in ein übernatürliches Wesen setzen müssen. Ein solches Factum wäre etwas „Uebernatürliches außer uns". Gründet sich nun das religiöse Bewußtsein auf ein solches Factum, so haben wir diejenige Form der Religion, die Fichte „die geoffenbarte Religion" nennt.

Die Grundlage der Religion oder die Ankündigung Gottes als des moralischen Gesetzgebers der Welt hat demnach diese beiden möglichen Fälle: entweder geschieht die Ankündigung durch das Uebernatürliche in uns oder durch das Uebernatürliche außer uns. Im ersten Fall haben wir die natürliche, im zweiten die geoffenbarte Religion. Von dieser letzteren allein ist die Rede. Jetzt erst ist das Thema bestimmt, welches den Gegenstand der kritischen Untersuchung ausmacht, nämlich die Frage: wie ist geoffenbarte Religion möglich*)?

*) Ebendaselbst. §. 4. Eintheilung der Religion u. s. f. S. 59—65.

III.

Die Bedingungen der Offenbarung.

1. Die Form der Offenbarung.

Die Frage geht auf die Bedingungen der Offenbarung. Die Form jeder Offenbarung ist eine Bekanntmachung. Die äußeren Bedingungen jeder Bekanntmachung sind ein Subject, welches bekannt macht, und ein Object, dem bekannt gemacht wird; die inneren Bedingungen jeder Bekanntmachung sind etwas, das bekanntgemacht wird, und die Art und Weise, wie die Bekanntmachung geschieht. Ganz wie Reinhold in Rücksicht der Vorstellung, unterscheidet Fichte in Rücksicht der Offenbarung (Bekanntmachung) äußere und innere Bedingungen: jene sind Subject und Object, diese sind Stoff und Form*).

Eine Bekanntmachung ist nur möglich, wenn sie einen Stoff hat. Dieser Stoff ist etwas, das ich nur dadurch erfahre, daß es mir bekanntgemacht wird, also etwas, das ich weder schon weiß noch auch durch die eigene Vernunft finden kann. Daher besteht der eigentliche Stoff der Bekanntmachung nicht in Wahrheiten a priori, sondern in Wahrnehmungen a posteriori d. h. in historischen Thatsachen, die wir von außen erfahren durch Mittheilung oder Ueberlieferung.

Die Möglichkeit einer solchen Mittheilung fordert ein Wesen, welches bekanntmacht und die Absicht hat, dadurch eine bestimmte Erkenntniß (die Kenntniß einer gewissen Thatsache) in uns zu erzeugen: das ist die äußere Bedingung jeder Bekanntmachung in Rücksicht des Subjects. Und die Mittheilung ist

*) S. oben I Buch. Cap. IV. S. 68—70. Kritik aller Offenbarung. §. 5. Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffs, S. 65, 66.

nur dann wirklich, wenn die Absicht der Bekanntmachung erreicht und die beabsichtigte Erkenntniß in der That in uns erzeugt wird: das ist die äußere Bedingung jeder Bekanntmachung in Rücksicht des Objects.

Jede Offenbarung ist eine Bekanntmachung und unterliegt als solche den eben ausgemachten Bedingungen. Nicht jede Bekanntmachung ist Offenbarung. Wir nennen Offenbarung nur diejenige Bekanntmachung, deren Subject nicht bloß ein intelligentes Wesen, sondern der unendliche Geist oder Gott ist. Als Offenbarung wird daher nur eine solche Wahrnehmung gelten dürfen, deren Mittheilung wir als eine von Gott (unmittelbar) beabsichtigte und bewirkte erkennen. Aber wie ist eine solche Erkenntniß möglich? Wie ist es möglich, in einer Bekanntmachung Gott als deren unmittelbare Ursache und, daß sie uns verkündigt werden soll, als deren unmittelbare göttliche Absicht zu erkennen? Wo ist das Kennzeichen, wodurch sich entscheiden läßt, daß diese Bekanntmachung wirklich eine Offenbarung ist?

Giebt es etwa einen Schluß, der im Stande wäre, die gegebene Wahrnehmung als eine Wirkung Gottes zu beweisen? Ein solcher Schluß könnte nur entweder von der Wirkung auf die Ursache oder von der Ursache auf die Wirkung schließen; er müßte entweder a posteriori oder a priori sein; er müßte im ersten Fall von der gegebenen Wirkung (gemachten Erfahrung) entweder auf die wirkende Ursache oder auf die Absicht (Endursache) zurückschließen. Aber niemals ist in der Kette der sinnlichen Erscheinungen eine Ursache zu finden, die gleich Gott wäre. Es giebt daher auf Gott als Ursache einer Wahrnehmung keinen Schluß a posteriori. Ebenso wenig ist uns je der Begriff Gottes als einer Ursache gegeben, aus der eine bestimmte Wahrnehmung als Wirkung hervorgeht. Es giebt daher zur Erkenntniß einer

solchen Ursache auch keinen Schluß a priori. Es giebt mithin kein Kriterium, das uns berechtigen könnte, eine Wahrnehmung für eine Offenbarung zu halten. Oder unter den formalen Bedingungen der Bekanntmachung giebt es keine, die uns den charakteristischen Zug der Offenbarung erkennbar macht. In der Form der Bekanntmachung und Wahrnehmung giebt es kein einziges Merkmal, welches uns sicher machen könnte, daß unsre Wahrnehmung eine Offenbarung sei*).

2. Der Inhalt der Offenbarung.

Das einzig mögliche Merkmal zur Bestimmung einer Offenbarung kann mithin nur noch in dem Inhalte der Bekanntmachung gesucht werden. Nun ist schon dargethan, wie es allein das religiöse Bewußtsein ist, das sich auf Offenbarung gründet; wie deßhalb die Offenbarung auch keinen anderen Inhalt haben kann als einen religiösen. Aller nicht religiöser Inhalt ist darum aus dem Begriff der Offenbarung von vornherein ausgeschlossen. Es gilt demnach zunächst dieses verneinende Kennzeichen: eine Wahrnehmung ohne religiösen Inhalt ist nie Offenbarung.

Wie nun die Religion überhaupt nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern nur aus der praktischen (reinen) Vernunft begründet werden kann, so läßt sich auch der mögliche Inhalt einer Offenbarung nur a priori deduciren. In der menschlichen Natur ist der Widerstreit des Sittengesetzes und Naturgesetzes enthalten; in diesem Widerstreite kann das Sittengesetz dergestalt unterjocht werden, daß es aufhört, Motiv zu sein; daß mithin keine anderen Bestimmungsgründe zur Moralität mehr übrig bleiben, als die sinnlichen Antriebe, oder, was dasselbe heißt, daß der moralische Trieb kein anderes Vehikel der Wirksamkeit

*) Ebendaselbst. §. 5. S. 66—75.

hat als die Sinne. In einer solchen von der Sinnlichkeit beherrschten Gemüthsverfassung wird die ganze Wirksamkeit des Sittengesetzes davon abhängig sein, daß es durch die Sinne und auf die Sinne einzuwirken vermag. In der Sinnenwelt ist aber das Sittengesetz nur mächtig, sofern es zugleich Weltgesetz oder göttlicher Wille ist. Seine Wirksamkeit in der Form des sinnlichen Antriebs oder seine sinnliche Erscheinungsweise ist daher nur möglich als die sinnliche Ankündigung des göttlichen Willens. Und diese sinnliche Ankündigung selbst kann unter der gegebenen Bedingung nur eine einzige Form haben. Die teleologische Betrachtung der Sinnenwelt nöthigt uns wohl, dieselbe als eine nach Zwecken geordnete Welt, als eine durch den moralischen Endzweck bedingte Weltordnung, also als Schöpfung und damit als Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen; aber diese Betrachtungsweise ist selbst durch die Gegenwart des Sittengesetzes in uns, durch die Idee des moralischen Endzwecks bedingt und nur unter dieser Bedingung möglich. Aber eben diese Bedingung soll nicht stattfinden. Die Idee des Sittengesetzes und seine Wirksamkeit in uns ist unterdrückt und soll erst erweckt werden durch eine sinnliche Ankündigung des göttlichen Willens. Diese darf daher nicht auf Grund der teleologischen Betrachtung als Gesetz der Welt oder Weltordnung im Ganzen erscheinen. Mithin muß sie eine besondere Erscheinung des göttlichen Willens in der Sinnenwelt d. h. die übernatürliche Thatsache einer Offenbarung sein. Es sind demnach in der Verfassung der menschlichen Vernunft Bedingungen enthalten, unter denen die einzig mögliche Wirksamkeit des Sittengesetzes abhängt von einer besondern göttlichen Offenbarung*).

*) Ebendaselbst. §. 6. Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs. S. 75—79.

3. Die Deduction der Offenbarung.

Damit ist der Begriff der Offenbarung a priori deducirt. Es ist gezeigt, unter welchen Bedingungen der Begriff der Offenbarung den Forderungen der Vernunft entspricht. Nichts weiter will deducirt sein als diese Vernunftmäßigkeit. Es ist wohl zu beachten, in welchem eingeschränkten Sinne die letztere gilt. Die Offenbarung darf keineswegs, was ihren Ursprung aus der Vernunft betrifft, eine ähnliche Geltung beanspruchen, als (nach der kantischen Vernunftkritik) Raum und Zeit, die reinen Verstandesbegriffe, die Ideen, z. B. die Gottesidee. Diese Vorstellungen sind durch die Vernunft als solche gegeben und so nothwendig wie diese selbst. Nicht so die Offenbarung: sie ist kein a priori gegebener Begriff, den die Vernunft nothwendig haben müßte, ohne den sie nicht sein könnte; die Vernunft kann auch ohne den Begriff der Offenbarung sein; die Verfassung unserer Vernunft macht diesen Begriff nur möglich, nicht nothwendig. Nur die Möglichkeit desselben ist deducirbar, nur so weit reicht die gegebene Deduction; es soll nur soviel bewiesen sein, daß es nicht die Erfahrung oder Wahrnehmung, sondern nur die Vernunft ist, welche unter gewissen Bedingungen den Begriff der Offenbarung bildet: er ist a priori nicht gegeben, sondern gemacht.

Daher ist auch mit der obigen Deduction keineswegs gesagt, daß der Begriff der Offenbarung objective oder auch nur für *alle* vernünftigen Wesen subjective Gültigkeit habe; es ist nur gesagt, daß die Vernunft ihn unter gewissen Bedingungen bilde, daß er unter gewissen Bedingungen vernunftmäßig sei.

Diese Bedingungen sind festgestellt. Jetzt können wir urtheilen, ob diese Bedingungen in einer gegebenen Thatsache

(Wahrnehmung) erfüllt werden; ob also diese Thatsache eine Offenbarung sein kann oder nicht? Sie kann es nicht sein, wenn sie jene Bedingungen nicht erfüllt; keine sinnliche Erscheinung trägt an der Stirn das Merkmal der Offenbarung; nur durch ihre Vergleichung mit dem Vernunftbegriff der Offenbarung läßt sich entscheiden, ob sie geoffenbart sein kann. Die Kriterien sind gegeben, nach denen jede angebliche Offenbarung zu prüfen ist. Eben diese Prüfung ist die Kritik aller Offenbarung*).

4. Die empirische Bedingung der Offenbarung.

(Vernunftreligion, Naturreligion, geoffenbarte Religion.)

Die Offenbarung ist möglich unter einer gewissen in der menschlichen Natur enthaltenen Bedingung. Diese Bedingung ist die Unterjochung des Sittengesetzes durch das Naturgesetz. Der Widerstreit beider Gesetze in der menschlichen Natur ist nothwendig; die Unterjochung des Sittengesetzes ist nicht nothwendig; sie eine zufällige Bestimmung, „ein empirisches Datum": von diesem empirischen Datum hängt es ab, ob überhaupt eine Offenbarung stattfinden kann.

Daher ist eine Offenbarung nur unter der (empirisch gegebenen) Voraussetzung möglich, daß es moralische Wesen giebt, in denen die Wirksamkeit (Causalität) des Sittengesetzes entweder ganz oder in gewissen Fällen verloren ist.

Lassen wir im menschlichen Willen die freie Erfüllung des Sittengesetzes stattfinden, so wird sich auf das Bewußtsein des eigenen moralischen Handelns nothwendig der Glaube an das höchste Gut und damit eine reine Gottesverehrung gründen, die den Charakter der Vernunftreligion hat. Ist dagegen die Wirksam-

*) Ebendaselbst. §. 6. Deduction des Begriffs der Offenbarung u. s. f. S. 79—84.

keit des Sittengesetzes durch die Macht unserer Neigungen geschwächt, so wird das Pflichtgefühl eine Verstärkung nöthig haben; es wird sich dann durch den Glauben befestigen, daß die Pflicht zugleich göttliches Gesetz sei, Ausdruck des göttlichen Willens, Gottes Offenbarung in uns als des moralischen Gesetzgebers: das ist der Glaube, den Fichte Naturreligion nennt.

Setzen wir aber, daß die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns ganz unterdrückt ist durch die Sinnlichkeit, daß diese allein herrscht; so ist in einer solchen Gemüthsverfassung das Moralgefühl (nicht bloß zu verstärken, sondern überhaupt) erst zu gründen. Das kann weder durch Vernunftreligion noch durch Naturreligion geschehen, da beide die Gegenwart des Moralgefühls als ihre Grundlage voraussetzen; das kann nur dadurch geschehen, daß uns das Sittengesetz in der Sinnenwelt erscheint, daß es uns durch eine sinnliche Erscheinung angekündigt wird als göttliche Autorität: nicht als eine Autorität, die Andere im Namen Gottes behaupten (denn dieß könnte eine erdichtete Autorität sein), sondern durch die Ankündigung Gottes selbst; hier muß Gott selbst in seinem ganzen Ansehen erscheinen, als Herr in seiner Größe und Macht, um das von der Sinnlichkeit beherrschte Menschengemüth mit Bewunderung und Verehrung zu erfüllen und dadurch zunächst auf das Uebersinnliche erst aufmerksam zu machen. Vernunft- und Naturreligion ist nur durch Moralgefühl möglich; die Gründung des Moralgefühls selbst ist nur möglich durch geoffenbarte Religion.

Die Macht der sinnlichen Eindrücke, welche die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns unterdrückt hat, will durch eine Gegenwirkung eingeschränkt und zurückgetrieben werden. Das entgegenwirkende Vermögen muß zugleich sinnlich und spontan sein: sinnlich, um auf die Sinnlichkeit zu wirken; spontan, um selbst

zur Aufnahme einer moralischen Wirkung fähig zu sein. Dieses Vermögen ist die Einbildungskraft. In der Einbildungskraft erscheint das göttliche Gesetz in seiner Macht und Größe, erscheint Gott selbst als der Herr; aber diese Erscheinung darf nicht als ein Product der menschlichen Einbildungskraft, sondern muß als ein ihr gegebenes Factum gelten: als das Factum der Offenbarung Gottes*).

5. Der menschliche Offenbarungsglaube.

(Lessing, Hegel, Feuerbach.)

Es leuchtet ein, wie das menschlich-sittliche Bedürfniß die Einbildungskraft treibt, ein solches Factum zu glauben. Jetzt entsteht die Frage: wie ist das Factum selbst möglich? Wie ist es möglich von Seiten Gottes? Wie kann die moralische Causalität in den natürlichen Causalzusammenhang eingreifen und die nothwendige Ordnung des letztern durch eine übernatürliche Handlung unterbrechen? Man muß diese Frage richtig begrenzen, um die einzig mögliche Antwort zu finden.

Es handelt sich nicht um das Wunder schlechthin, sondern um eine Offenbarung, die schon bestimmt ist als eine durch den moralischen Endzweck bedingte und in Rücksicht auf eine gewisse menschliche Gemüthsverfassung nothwendige Handlung. In diesem Sinne gilt die Offenbarung als eine in der moralischen Ordnung der Dinge nothwendige Begebenheit. Nun aber sind die moralische und natürliche Weltordnung einander keineswegs entgegengesetzt; vielmehr ist die Natur in ihrem letzten Grunde selbst bedingt durch den moralischen Endzweck. Was daher nach Moralgesetzen geschieht, kann nie wider die Naturgesetze geschehen.

*) Ebendas. §. 8. Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums. S. 84 — 106.

So ist auch die Offenbarung eine Begebenheit, die nach Naturgesetzen geschieht, aber nicht aus Naturgesetzen, denn der sie bedingende Grund ist moralisch; sie gilt daher (an sich betrachtet) aus praktischen Gründen für möglich, aus theoretischen dagegen für etwas, dessen Möglichkeit ebensowenig bewiesen werden kann als seine Unmöglichkeit*).

Aber die Hauptsache ist, daß die Offenbarung nicht an sich, sondern nur in Rücksicht auf das religiöse Bedürfniß der menschlichen Natur betrachtet sein will. Denn hier gilt der Satz: was aus moralischen Gründen d. h. aus dem Bedürfniß der praktischen Vernunft als göttliche Offenbarung erscheint und geglaubt wird, kann unter dem Gesichtspunkte der theoretischen Vernunft sehr wohl als natürliche Begebenheit erscheinen. Nur daß jenes Bedürfniß und diese Vernunfteinsicht nicht in derselben Person zusammenfallen. Der Offenbarungsglaube ist nothwendig für das von der Sinnlichkeit beherrschte Gemüth; unter dieser Herrschaft ist die menschliche Erkenntniß keineswegs bis zu der Einsicht entwickelt, welche die Gesetze des Naturlaufs durchschaut; der Offenbarungsglaube fällt daher mit einer solchen Stufe unserer Erkenntniß und Vorstellungsweise zusammen, für welche die Begebenheiten der Natur noch keineswegs den Charakter der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit haben. Was auf dieser Stufe für übernatürlich gilt, braucht nicht übernatürlich zu sein; und daß eine Begebenheit hier als übernatürlich erscheint, ist auf dieser Entwicklungsstufe keine absichtliche, sondern eine in der menschlichen Natur gegründete, „unwillkürliche Täuschung"**).

Was daher Fichte erklärt und rechtfertigt, ist weniger die

---

*) Ebendas. §. 9. Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung. S. 106 — 112.

**) Ebendas. §. 9. S. 111.

Offenbarungsthatsache an sich, als vielmehr der menschliche Offenbarungsglaube. Woraus er diesen Glauben erklärt, ist die menschliche Natur auf der Stufe ihrer Entwickelung, wo sie von der Sinnlichkeit ganz beherrscht wird. Und zwar soll hier der Offenbarungsglaube es sein, der die menschliche Natur von der Herrschaft der Sinnlichkeit befreit und zu der höheren Stufe der natürlichen Religion erhebt und gleichsam erzieht.

So ist die fichte'sche Offenbarungstheorie wesentlich phänomenologisch und pädagogisch: sie ist phänomenologisch, denn sie erklärt aus einer gewissen Form des menschlichen Bewußtseins die Nothwendigkeit des Offenbarungsglaubens; sie ist pädagogisch, denn sie zeigt die religiöse Entwicklung und Veredlung der menschlichen Natur durch den Offenbarungsglauben. In dieser Rücksicht erinnert sie an Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts; in jener anticipirt sie schon den phänomenologischen Charakter der hegel'schen Religionslehre; ja, indem sie das Princip der religiösen Vorstellungsweise in eine unwillkürliche Selbstentäußerung des menschlichen Wesens setzt, bietet sie sogar einen Berührungspunkt mit Feuerbach's anthropologischer Erklärungsweise, den dieser nicht unbeachtet gelassen hat.

6. Die Kriterien der Offenbarung *).

Jetzt sind wir im vollständigen Besitz aller Bedingungen und damit aller Kriterien der Offenbarung. Die Kritik aller Offenbarung kann demnach ihren Versuch abschließen. Die Bedingungen sind empirisch und a priori. Die Bedingung a priori ist der religiöse oder moralische Inhalt d. h. Gott als moralischer Gesetzgeber: diesem Inhalte muß die Form der Ankündigung entsprechen. Die empirische Bedingung ist das menschliche Offen-

*) Ebendaselbst. §. 10 — 15.

barungsbedürfniß d. h. diejenige Gemüthsverfassung, in welcher wir den Offenbarungsglauben zur Religion und zur moralischen Existenz nöthig haben und aus diesem Bedürfniß die göttliche Offenbarung selbst wünschen und begehren.

Wenn eine Offenbarung diese Bedingungen sämmtlich erfüllt, so ist sie möglich und glaubwürdig; wenn sie dieselben nicht erfüllt, so ist sie unglaubwürdig und falsch: sie ist falsch, wenn sie einen anderen Inhalt hat, als den moralischen, der den Forderungen der praktischen Vernunft entspricht; sie ist falsch, wenn sie in einer Form stattfindet, die diesem Inhalte nicht entspricht; sie ist falsch, zwecklos und überflüssig (darum moralisch nicht möglich), wenn die Bedingungen nicht vorhanden sind, unter denen die menschliche Natur die Offenbarung bedarf und begehrt als das einzige Mittel, wodurch ihre sinnliche Verfassung sich umwandeln läßt in eine religiöse.

Das Princip der fichte'schen Offenbarungskritik ist demnach das menschliche Vernunftbedürfniß, das über Entstehung, Inhalt und Form der Offenbarung maßgebend entscheidet. Lassen wir dieses Vernunftbedürfniß gelten als etwas im Ich Gesetztes, so sehen wir in diesem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" schon den künftigen Vertreter der Wissenschaftslehre, der sich hier noch an die Richtschnur der kantischen Kritik hält und zuletzt als guter Kantianer seine kritischen Gesichtspunkte, um deren Vollständigkeit darzuthun, unter die Kategorien der Qualität, Quantität, Relation und Modalität sammelt.

Achtes Capitel.

Die Fragen der Denkfreiheit und Revolution als rechtsphilosophische Probleme.

I.

Zusammenhang beider Fragen.

Fichte's Offenbarungskritik war in demselben Jahre erschienen, in welchem das Königthum in Frankreich gestürzt wurde. Mit der Republik war die Herrschaft des Convents und des Schreckens gekommen. Die Rückwirkung der französischen Revolution hatte in dem übrigen Europa den begreiflichen Anstoß zu einer reactionären Strömung gegeben, die alle jene Bedingungen wegzuräumen suchte, die nach dem Beispiele Frankreichs als Hauptursachen der Revolution und ihrer Uebel erschienen. Als eine der ersten und schlimmsten Ursachen galt die Aufklärung und die mit ihr verbundene Denkfreiheit, die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, die Philosophie überhaupt. Aus der Verurtheilung der französischen Revolution ergab sich als nächste Folge auch die Verurtheilung der Denkfreiheit, gegen welche energisch einzuschreiten, gerade in diesem Zeitpunkte mehr als je eine im Interesse des Staats und des öffentlichen Wohls gebotene Maßregel schien.

Ohne Denkfreiheit aber giebt es keine Kritik und ohne diese keine Philosophie, die seit der Epoche Kant's eins ist mit dem Geiste der Kritik. So verkettet sich hier das Schicksal und die Lebensfrage der Philosophie mit dem Urtheil über die französische Revolution. Wie verhält es sich mit der Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit, mit der Rechtmäßigkeit der Revolution? Das sind die beiden Fragen, zu deren Untersuchung Fichte sich jetzt zunächst gedrängt fühlte. Er hatte bei der Veröffentlichung seiner ersten Schrift selbst mancherlei Censurschwierigkeiten erfahren, die es ihm nahe legen konnten, die Freiheit zu rechtfertigen, von der seine Offenbarungskritik einen so unbefangenen und für Manche bedenklichen Gebrauch gemacht hatte.

Nun war damals die Verurtheilung der französischen Revolution nicht etwa bloß eine reactionäre Staatsdoctrin und nur in den regierenden Kreisen einheimisch, sie hatte bereits einen großen Theil der öffentlichen Meinung und der populären Empfindungsweise auf ihrer Seite. Die Anfänge der Revolution, die Erhebung des Jahres 1789 hatte die feurigste Sympathie in der Welt und namentlich in Deutschland gefunden; jetzt waren durch die Schreckensherrschaft, das Pöbelregiment und die Ströme frevelhaft vergossenen Blutes die meisten jener Sympathien wieder erstickt. Doch bei Fichte waren sie nicht untergegangen in dem bloßen (auch von ihm lebhaft empfundenen) Abscheu vor dem Kannibalismus revolutionärer Gräuel. Die Verwandtschaft, deren Kant sich wohlbewußt war, zwischen dem Freiheitsgeist seiner Philosophie und der idealen Sache der französischen Revolution, hatte den jugendlichen Fichte mächtig durchdrungen; es war ihm ein persönliches Bedürfniß, die große Frage nach dem Rechte jener den Staat und die öffentlichen Verhältnisse von Grund aus umgestaltenden Bewegung von dem höch-

sten Gesichtspunkte aus zu untersuchen und durch eine solche in den Kern der Sache eindringende Betrachtung zugleich die Urtheile des Publicums zu berichtigen.

So schrieb er in demselben Jahr die Rede zur „Zurückforderung der Denkfreiheit" und die „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution"*). Die Sprache der Philosophie athmet in beiden Schriften das Feuer einer leidenschaftlichen Ueberzeugung und ergießt sich häufig in eine Fülle der Beredsamkeit, die an die Sprache und das Pathos der Revolution selbst erinnert. Wie hier die methodisch geordnete Untersuchung unmittelbar zusammengeht mit der bewegtesten Form der Rede und in diesem Fluß als ihrem Elemente fortschreitet: das ist für Fichte's Geistesart durchaus bezeichnend und giebt uns den Eindruck derselben in ihrer ganzen Kraft und Frische.

II.

Die Frage nach dem Rechte der Denkfreiheit**).

1. Veräußerliche und unveräußerliche Rechte.

Um gleich mit dem Kern der Frage zu beginnen: haben die Fürsten ein Recht die Denkfreiheit aufzuheben oder einzuschränken? Eine willkürliche Einschränkung würde soviel sein als Vernichtung. Liegt die Befugniß zu einer solchen Einschränkung innerhalb der rechtmäßigen Grenzen der fürstlichen Gewalt? Die Macht des Fürsten ist die ausübende Staatsgewalt; alle Staatsgewalt ist abgeleitet; ihre eigentliche Quelle ist die Gesellschaft,

*) Vgl. oben Zweites Buch. Cap. II. S. 257—58.

**) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. S. W. III Abth. I Bd. S. 1—35.

welche das Recht und die Pflicht der Gesetzesausübung oder der Regierung Einem übertragen hat, der dadurch der Bevollmächtigte der Gesellschaft, der Träger der fürstlichen Macht ist. Alle fürstlichen Rechte sind daher übertragen. Kann die Gesellschaft das Recht zur Einschränkung der Denkfreiheit ihrem Fürsten übertragen haben?

Die Gesellschaft kann offenbar nur solche Rechte übertragen, die sie besitzt. Nun beruht ihr eigenes Dasein selbst auf einem Vertrage, den die Einzelnen geschlossen haben, um ein Ganzes zu bilden, in welchem jeder Einzelne auf einen Theil seiner natürlichen Rechte verzichtet und diesen der Gesammtheit übertragen hat. Auf ein Recht Verzicht leisten heißt dieses Recht veräußern. Die Gesellschaft kann daher nur veräußerliche Rechte besitzen; sie kann nur solche übertragen, da nur solche ihr übertragen sind. Die Frage, ob dem Fürsten ein Recht zur Einschränkung der Denkfreiheit zusteht, fällt demnach mit der Frage zusammen, ob die Gesellschaft ein solches Recht besitzt, ob ihr ein solches Recht übertragen werden konnte, oder ob die Denkfreiheit ein veräußerliches Recht ist*)?

Die Bedingung des Vertrages, welche selbst die Grundlage der Gesellschaft, des Staates, der Staatsgewalt, also auch der fürstlichen Gewalt ausmacht, ist der freie Wille der Einzelnen oder die durch das Sittengesetz autonome Persönlichkeit. Diese kann durch den Vertrag nicht veräußert werden, da sie selbst die Bedingung des Vertrages ausmacht. Wir haben ein Recht auf alles, das im Bereiche des Sittengesetzes liegt. Es giebt Handlungen, die das Sittengesetz fordert oder gebietet, und solche, die es erlaubt oder nicht verbietet. Wir haben ein Recht auf beide. Aber die Handlungen der ersten Art sind schlechter-

*) Ebendaselbst. S. 12—13.

dings nothwendig und gehören zum Wesen der Persönlichkeit; die Handlungen der zweiten Art sind nicht nothwendig und können daher unterlassen werden. Auf das Recht zu jenen nothwendigen, durch das Sittengesetz gebotenen Handlungen können wir nie Verzicht leisten; dagegen ist eine solche Verzichtleistung möglich auf das Recht zu den erlaubten, durch das Sittengesetz nicht verbotenen Handlungen. Das Recht auf die nothwendigen Handlungen ist unveräußerlich, das Recht auf die erlaubten dagegen veräußerlich. Hier ist die Grenze der unveräußerlichen und veräußerlichen Rechte. Unter welches Recht gehört die Denkfreiheit? So lautet die entscheidende Frage.

2. Die Denkfreiheit als unveräußerliches Recht.
(Die Gedankenmittheilung.)

Die veräußerlichen Rechte kann ich verschenken oder vertauschen; das letztere geschieht im Vertrage, der die Gesellschaft gründet. Vertauschen kann ich nur ein Recht auf äußere Handlungen, denn Gesinnungen können nie Gegenstand eines Vertrages sein, da sie den Zwang ausschließen.

Nun gehört die Denkfreiheit, wie das Denkvermögen selbst, zur Freiheit, zum Wesen des Menschen; sie ist ein Bestandtheil unserer Persönlichkeit, sie ist eine Bedingung des Ich und als solche schlechterdings unveräußerlich. Das Recht auf die Denkfreiheit kann nie veräußert werden, durch keinen Vertrag, durch keinen gültigen Vertrag*).

Man wendet ein, daß es sich auch gar nicht um eine Einschränkung der Denkfreiheit handle; Gedanken seien zollfrei; wer wolle sie zwingen oder einschränken? Denke jeder, was er will! Was eingeschränkt werde, sei nicht das Recht auf die Denkfrei-

*) Ebendaselbst. S. 14.

heit, sondern nur das Recht anf die Mittheilung des Freigedachten, auf die Veröffentlichung der Gedanken. Darum allein handle es sich. Also muß sich auch die Frage auf diesen Punkt richten: ist das Recht auf die freie Gedankenmittheilung unveräußerlich?

Es könnte scheinen, daß dieses Recht veräußerlicher Art sei. Ich kann zwar das Denken nicht unterlassen, wohl aber das Reden und Schreiben; ich kann schweigen; es wäre denkbar, daß ich mich kraft des Vertrages dazu verpflichte. Setzen wir den Fall, das Recht des geistigen Gebens wäre veräußerlich, so wäre damit die Bedingung aufgehoben, unter der allein ein freies geistiges Empfangen stattfinden kann. Ohne dieses Empfangen, ohne das geistige Nehmen: wo bleibt die Möglichkeit der Bildung, die Möglichkeit der geistigen Entwicklung, ohne welche die menschliche Freiheit leer ist, ein Wort ohne Sinn und Inhalt? Das Recht der geistigen Entwicklung ist ein Bestandtheil der Persönlichkeit; es ist darum unveräußerlich. Die Bedingung dazu ist das Recht des freien geistigen Empfangens; dieses Recht ist auch unveräußerlich. Die Bedingung dazu ist das Recht des freien geistigen Gebens, der öffentlichen Gedankenmittheilung; dieses Recht ist ebenso unveräußerlich *).

Unmöglich also kann das Recht der freien Gedankenmittheilung veräußert, unmöglich eingeschränkt werden. Dazu hat niemand ein Recht. Denkfreiheit und freie Gedankenmittheilung ist in Rücksicht des Rechts ein und dasselbe.

3. Einschränkung der Denkfreiheit.

(Verbot des Irrthums.)

Man wendet ein: das Recht einer solchen Mittheilung solle auch nur soweit eingeschränkt werden, als es schädlich sei,

*) Ebendas. S. 15—17.

man solle die Wahrheit ungehindert verbreiten dürfen, nicht den Irrthum, nicht das geistige Gift. Das klingt sehr schön und ist bei Licht besehen nichts als eine Phrase, womit man die Tyrannei beschönigt. Was ist Wahrheit? Ist sie eine vor aller Untersuchung ausgemachte Sache? Wer hat sie ausgemacht? Offenbar in diesem Falle nicht das Denken, sondern das politische Interesse, dem gewisse Vorstellungen förderlich und nützlich, andere schädlich erscheinen. Jene sollen verbreitet, diese unterdrückt werden. Hier gilt als wahr, wovon man will, daß es wahr sei: „die Begriffe, welche den fürstlichen Stempel haben." Hier entscheidet über Wahrheit und Irrthum der Wille, der die Macht hat, und es leuchtet ein, daß ein solches Machtgebot die freie Gedankenmittheilung nicht bloß einschränkt, sondern vollkommen vernichtet *).

Wahrheit ist nicht ohne Untersuchung. Jede Untersuchung ist dem Irrthum ausgesetzt. Wer die Wahrheit nur unter der Bedingung erlaubt, daß kein Irrthum mitunterlaufe, der verbietet die Wahrheit. Wer der Untersuchung ein festes Ziel steckt, welches sie nicht überschreiten darf, bloß deshalb nicht, weil es die Autorität so will, der verbietet die Untersuchung.

Mit dem Rechte der freien Gedankenmittheilung ist die Denkfreiheit selbst vernichtet. Sobald jene Mittheilung verkümmert und eingeschränkt, dem Untersuchungstriebe äußerlich ein Damm gesetzt wird, gleich viel welcher, ist das Recht des öffentlichen Gedankenverkehrs aufgehoben. Das Recht der Denkfreiheit fodert das unbegrenzte Recht der freien Forschung, der freien Gedankenmittheilung. Hier ist nichts, das veräußerlich wäre, nichts also, das sich durch fürstliche Gewalt mit irgend einem Scheine des Rechts einschränken ließe.

*) Ebendas. S. 17 — 21.

4. Die Denkfreiheit und das öffentliche Wohl.

Diese Einschränkung geschieht, so wendet man ein, im Interesse des Volks. Sie ist geboten durch die Sorge für das öffentliche Wohl, für die menschliche Glückseligkeit, die durch den Mißbrauch der Denkfreiheit in Rede und Schrift Schaden leidet. Hier wird auf das Elend hingewiesen, das die Revolution über Frankreich gebracht hat; das seien die Früchte der Denkfreiheit, der man zu sorglos habe die Zügel schießen lassen! Das Recht der uneingeschränkten Denkfreiheit streite mit der Glückseligkeit: darauf berufen sich die Gegner. Aber die Einschränkung dieses Rechts streitet mit der Gerechtigkeit: darauf beruft sich Fichte. Es ist nicht wahr, daß die Denkfreiheit der Glückseligkeit Eintrag thut; aber selbst wenn es wäre: was gilt Glückseligkeit gegen Gerechtigkeit! Der Regent im Namen des Staats hat für die Gerechtigkeit zu sorgen, nicht für die Glückseligkeit. Sein Recht reicht nicht weiter als die Gerechtigkeit und darf nicht um eines Haares Breite darüber hinausgehen; die Glückseligkeit liegt nicht in seiner Gewalt. „Fürsten, daß ihr nicht unsere Plagegeister sein wollt, ist gut; daß ihr unsere Götter sein wollt, ist nicht gut. Warum wollt ihr euch doch nicht entschließen, zu uns herabzusteigen, die Ersten unter Gleichen zu sein?" „Fürst, Du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken; und wozu Du kein Recht hast, das mußt Du nie thun, und wenn um Dich herum die Welt untergehen, Du mit Deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für Dich und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die Du respectirtest*)." „Nein, Fürst, Du bist nicht unser Gott. Von ihm erwarten wir Glückseligkeit;

*) Ebendas. S. 27—28.

von Dir Beschützung unserer Rechte. Gütig sollst Du nicht gegen uns sein; Du sollst gerecht sein*)!"

III.

Die Frage nach dem Rechte der Revolution.

1. Instanz gegen die Denkfreiheit.

Nun gilt die Revolution als eine Frucht der Denkfreiheit. Man wird gegen diese den Satz anwenden: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Der Umsturz einer Staatsverfassung, wie die Revolution ihn mit sich bringt, ist, wie es scheint, ebensowohl ein großes öffentliches Unrecht als Unglück, beides verschuldet durch den zügellosen Gebrauch der Denkfreiheit. Kein stärkerer Beweis gegen die Rechtmäßigkeit der letzteren als dieses Unrecht, kein stärkerer Beweis gegen ihre Zweckmäßigkeit als dieses über die Völker gebrachte Unglück und Elend! Beide Beweise sind nicht Räsonnements, sondern Thatsachen, welche die Welt erschüttern, die Folgen der französischen Revolution, welche selbst eine Folge der Denkfreiheit ist.

Die Thatsache der französischen Revolution erhebt sich demnach als eine negative Instanz gegen das von Fichte so lebhaft vertheidigte und zurückgeforderte Recht unbedingter Denkfreiheit. Hier ist die Aufgabe. Da ihm die Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit unumstößlich feststeht, so wird er die Urtheile der Welt über das Unrecht und Unglück der französischen Revolution zu berichtigen haben. Wie verhält es sich also mit deren Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit? Selbst wenn ihr Zweck richtig wäre, könnten ihre Mittel falsch und die Ausführung ihrer Absichten thöricht sein; sie wäre in diesem Falle nicht weise und darum nicht zweckmäßig. Wie also steht es mit ihrer Rechtmäßigkeit und

*) Ebendas. Schluß der Vorrede. S. 9.

Weisheit? Das ist die zu lösende Frage, die eine Reihe von Fragen in sich begreift. Der Kern der Sache ist die Rechtsfrage.

2. Auseinandersetzung der Rechtsfrage.

Setzen wir diese Fragen auseinander, um gleich die Aufgabe des Ganzen deutlich vor uns zu haben. Je nach dem Gesichtspunkte, den man nimmt, wird die Rechtmäßigkeit der Revolution von den einen bejaht, von den andern verneint werden. Es handelt sich daher in erster Linie um einen festen, von dem Belieben und den Interessen der Einzelnen unabhängigen Gesichtspunkt, um ein Princip zur Beurtheilung der ganzen Rechtsfrage. Das Princip sei gegeben; so ist jetzt zu entscheiden, ob es überhaupt ein Recht zur Abänderung einer Staatsverfassung giebt? Dieses Recht sei bewiesen; so ist damit nicht schon ausgemacht, ob es noch gegenwärtig gebraucht werden darf; es könnte sein, daß es bei Gründung des Staates durch den Vertrag veräußert worden ist, daß es nicht mehr zu Recht besteht, daß keiner ein Recht hat es zu beanspruchen und zu gebrauchen, daß daher die vorhandene Revolution unrechtmäßig ist. Demnach muß gefragt werden: gehört das Recht zur Abänderung einer Staatsverfassung zu den veräußerlichen oder unveräußerlichen Rechten? Gesetzt es sei unveräußerlich, die Revolution sei wie vor dem Vertrage so auch nach demselben rechtmäßig, so könnten thatsächlich durch den Umsturz, den sie herbeiführt, vorhandene Rechte verletzt und dadurch öffentliches Unrecht geschehen sein. Es darf keine Rechte geben, Unrecht zu thun. Dieses Recht hat niemand, also auch keine Revolution. Wie also verhält es sich mit dem durch die Revolution verübten Unrecht?

In diese vier Fragen zerlegt sich die auf die Revolution bezügliche Rechtsfrage:

1. Nach welchem Princip darf allein die Rechtmäßigkeit einer Revolution beurtheilt werden?
2. Ist nach diesem Princip eine Revolution überhaupt rechtmäßig?
3. Ist dieses Recht unveräußerlich oder nicht? Oder was dasselbe heißt: ist dieses Recht noch anwendbar?
4. Ist durch die Anwendung, welche die französische Revolution von jenem Rechte gemacht hat, wirkliches Unrecht verübt worden?

Die beiden letzten Fragen haben bei Fichte eine Fassung, die sie noch mehr detaillirt. Die Veräußerung des Rechts zur Abänderung einer Staatsverfassung könnte nur durch einen Vertrag geschehen, der vier verschiedene Fälle einschließt: die Veräußerung an Alle, an Einige (Begünstigte), an Einen, an fremde Staaten. Von diesen vier Fällen hat Fichte nur die beiden ersten untersucht; die Beiträge sind daher Bruchstück geblieben *).

Wir erinnern daran, wie Kant in seiner (später als Fichte's Beiträge erschienenen) Rechtslehre die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Revolution untersucht, aber in der Auflösung derselben einen Widerstreit zurückläßt. Wird das Recht zur Revolution verneint, so haben die Unterthanen in keinem Fall ein Recht, die Regierung, welche die Gesetze verletzt hat, zu zwingen; sie haben der Staatsgewalt gegenüber keine Zwangsrechte, also überhaupt kein Recht im strengen Sinn; damit hört der Staat auf zu sein

*) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. Erster Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. S. W. III Abth. I Bd. Erstes Heft. S. 38—154. Zweites Heft. S. 155—288. Die Untersuchung der ersten Frage bildet die Einleitung, die der beiden folgenden den Inhalt des ersten Heftes, die der vierten den Inhalt des zweiten.

was er nach kantischen Begriffen sein soll, der öffentliche Rechtszustand: diese Betrachtung spricht für das Recht der Revolution. Kann dagegen eine Regierung gezwungen und ihre Gewalt aufgehoben werden durch Empörung, so wird damit die ganze Staatsordnung vernichtet; der Staat hört auf zu existiren und mit ihm die öffentliche Gerechtigkeit selbst: diese Betrachtung spricht gegen das Recht der Revolution. Fichte vertheidigt dieses Recht gegen Rehberg, wie später Feuerbach in seinem Antihobbes gegen Kant*).

3. Das falsche Princip der Beurtheilung.

Wie ist nun die Thatsache der Revolution in Rücksicht ihrer Rechtmäßigkeit und Zweckmäßigkeit (Weisheit) zu beurtheilen? Nach welchem Princip? Die Thatsache ist Gegenstand der Erfahrung und will nach deren Richtschnur, also nach Erfahrungsgrundsätzen beurtheilt werden. Es giebt zwei Quellen, aus denen solche Grundsätze zur Beurtheilung des Rechts sich schöpfen lassen.

Die nächste ist das Gebiet unserer Erfahrung, unserer Gewohnheiten und Sitten, die das herrschende Meinungssystem ausmachen und den Maßstab geben, nach dem der sogenannte gesunde Menschenverstand und der große Haufe sich richten. Es ist leicht zu sehen, daß diese Erfahrungsgrundsätze sämmtlich bedingt sind durch die Beschaffenheit und Richtung unserer I n t e r e s s e n und darum nur fälschlich den Schein der Grundsätze haben. Aber die reichste und umfassendste Quelle, welche die Erfahrung in unserem Falle bietet, ist die G e s c h i c h t e und die auf geschichtliche Erfahrung gegründete Einsicht. In dem ersten Fall

*) Vgl. Meine Geschichte der neuern Philos. IV Bd. Zweites Buch. Cap. VI. S. 213—16.

reichen unsere Grundsätze so weit als unsere Interessen, im zweiten so weit als unsere Geschichtskenntniß, also, wenn wir die größte Ausdehnung nehmen, so weit als die (erkennbare) Geschichte selbst.

Interessen sind keine Grundsätze, denn sie sind nicht allgemein gültig, sondern so verschieden, wie die Individuen; sie sind der Umwandlung unterworfen, wie die Mode der Frisur und des Fracks. Schon deßhalb sind sie kein Maßstab zur Beurtheilung der Rechtmäßigkeit einer Thatsache. In der Frage nach dem Rechte ist niemand weniger geeignet, ein Urtheil abzugeben, als der Interessirte, der immer Richter und Partei in einer Person ist. Alle, denen die französische Revolution genützt hat, wie z. B. die Unterdrückten, werden nach dem Gesichtspunkte ihrer Interessen sie loben; alle, deren Interessen sie verletzt hat, wie z. B. die Privilegirten, werden sie tadeln und verurtheilen. Keiner von beiden ist berufen, über ihre Rechtmäßigkeit zu entscheiden. Zu dieser Beurtheilung sind unparteiische Grundsätze nothwendig. Die Erfahrungsgrundsätze der ersten Art sind weder Grundsätze noch unparteiisch, also in keinem Fall das hier erforderliche Princip*).

Kann dieses Princip aus der Geschichte geschöpft werden? Läßt sich überhaupt die Rechtmäßigkeit einer Thatsache historisch beurtheilen? Die Geschichte lehrt, was geschehen ist; das Rechtsgesetz sagt, was geschehen soll. Was geschehen soll, läßt sich nicht nach dem beurtheilen, was geschehen ist; denn es kann geschehen sein, was nie hätte geschehen sollen. Daher kann die Geschichte nicht über die Rechtmäßigkeit einer Thatsache entscheiden. Es handelt sich um eine gegenwärtige Thatsache. Die

*) Beiträge zur Berichtigung u. s. f. Einleitung. I. S. W. III Abth. I Bd. S. 50—52.

Geschichte urtheilt nach dem Maßstabe der Vergangenheit. Die Bedürfnisse und Aufgaben der Gegenwart sind andere als die der Vergangenheit. Jedes Zeitalter will aus seinem Charakter beurtheilt sein. Man darf die Gegenwart nicht zum Maßstabe der Vergangenheit machen und ebensowenig umgekehrt. Man kann die Rechtgläubigkeit Abrahams nicht nach dem preußischen Religionsedict beurtheilen, ebensowenig die Rechtmäßigkeit der französischen Revolution nach den Rechtszuständen früherer Zeitalter. Die geschichtliche Erfahrung ist begrenzt; ihre Einsichten sind daher niemals allgemeingültige Grundsätze.

Mithin giebt es keinen Erfahrungsgrundsatz zur Beurtheilung unserer Frage. Der Grundsatz, nach dem allein sie beurtheilt sein will, ist nicht empirisch. Dieses Princip kann daher nur ein von der Erfahrung unabhängiges Vernunftgesetz, nur unser ursprüngliches Wesen selbst, „die ursprüngliche Form unseres Ich" sein, die in Rücksicht auf unsere (ihr widerstrebende) Sinnlichkeit Gebot, in Rücksicht auf ihre allgemeine Geltung Gesetz, in Rücksicht auf die freien Handlungen, auf welche allein sie sich bezieht, Sittengesetz (Gewissen) oder Pflicht ist. Rechtmäßig ist alles, was dieses Gesetz entweder fordert oder erlaubt. Das Erlaubte darf geschehen. Das Geforderte soll geschehen. Jenes ist veräußerliches, dieses unveräußerliches Recht*).

Was geschehen soll, ist der Zweck unseres Handelns; wodurch dieser Zweck erreicht wird, sind die Mittel. Ob die gewählten Mittel dem Zwecke wirklich oder welche Mittel ihm am besten entsprechen: diese Zweckmäßigkeit unserer Handlungen kann nur aus der richtigen Einsicht in den Zweck selbst beurtheilt werden. Läßt sich die Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht nach Erfahrungsgrundsätzen beurtheilen, so ist auch die Wahl ihrer

*) Ebendaselbst. Einleitung. I. S. 52—61.

Mittel oder ihre Weisheit nicht empirisch zu schätzen. Es ist möglich, daß die Mittel, welche dem Rechtszweck entsprechen, dem sinnlichen Wohle der Menschen nicht entsprechen, daß die Rechtmäßigkeit mit der Glückseligkeit nicht Hand in Hand geht. Aber die Glückseligkeit ist keine Instanz gegen die Rechtmäßigkeit; die Klugheit, die auf die Glückseligkeit zielt, hat keine Stimme gegenüber den Forderungen des Rechts; sie darf rathen bei allen Handlungen, die das Rechtsgesetz erlaubt, bei keiner, die es gebietet *).

*) Vgl. Einleitung. II—III. S. 61—76.

Neuntes Capitel.

Die Rechtmäßigkeit der Revolution unter dem Gesichtspunkte des Sittengesetzes.

I.

Das Sittengesetz und der Staat.

1. Das Sittengesetz als Beurtheilungsprincip des Rechts.

Wir können mithin nach keinem andern Princip als nach dem Sittengesetz die Frage entscheiden, ob es ein Recht giebt, eine vorhandene Staatsverfassung abzuändern, denn auf eine solche Veränderung zielt jede Revolution. Die Abänderung einer vorhandenen Staatsverfassung setzt die Entstehung des Staates voraus, und wir haben daher vor allem aus dem Vernunftgesetz den Ursprung des Staates zu beurtheilen.

Das Sittengesetz gilt unabhängig von jeder Staatsordnung und wird nicht erst durch diese gemacht oder sanctionirt. Der Mensch ist früher als der Staat. Man hat den Zustand, welcher der bürgerlichen Gesellschaft vorausgeht, den Naturzustand genannt. Er ist nicht gesetzlos; es ist der Zustand, in welchem kein anderes Gesetz gilt als das Sittengesetz: der Mensch in seiner völligen Autonomie. Vermöge des Sittengesetzes steht jeder Mensch unter seiner eigenen Gesetzgebung. Diese Autonomie läßt

sich weder verkürzen noch veräußern; sie ist der Grund jener Souveränetät, welche Rousseau „untheilbar und unveräußerlich" genannt hat.

Im Staat gelten die bürgerlichen Gesetze, denen zu gehorchen jeder Einzelne verpflichtet ist. Diese Verbindlichkeit darf keinem aufgedrungen sein wider den eigenen Willen, denn sonst würde der Einzelne nicht mehr unter dem eigenen Gesetz stehen, sondern unter einem völlig fremden. Die Autonomie und damit das Sittengesetz wären aufgehoben. Mithin ist die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze nur möglich durch eine freiwillige Uebernahme, welche selbst nur geschehen kann durch einen Vertrag Aller mit Allen. Dieser Vertrag macht den Staat. Es soll damit nicht gesagt sein, daß jeder Staat geschichtlich durch einen solchen Vertrag entstanden ist, die meisten sind factisch durch Gewalt entstanden; sondern daß die Idee eines solchen Vertrages die Quelle und Richtschnur des Rechtsstaates bildet und der vorhandene Staat nur soweit Rechtsstaat ist, als er dieser Idee entspricht *).

Der Gesellschaftsvertrag ist ein Rechtstausch. Ich begebe mich gewisser Rechte, die ich kraft des Sittengesetzes habe, um gewisse bürgerliche Rechte dadurch zu erwerben. Ich kann nur solcher Rechte mich begeben, die veräußerlicher Natur sind. Die Macht der bürgerlichen Gesetzgebung oder des Staates reicht nicht weiter als der Vertrag; der Vertrag reicht nicht weiter als das Gebiet unserer veräußerlichen Rechte. Veräußerlich sind nur die Rechte auf solche Handlungen, die das Sittengesetz nicht verbietet oder bloß erlaubt; unveräußerlich dagegen das Recht auf alle Handlungen, die das Sittengesetz nicht bloß erlaubt, sondern gebietet. Unveräußerlich ist das Sittengesetz selbst, denn in ihm

*) Beiträge u. s. f. I Buch. I Capitel. S. 80—85.

besteht die Persönlichkeit, unsere Freiheit und Würde; sie besteht in ihm allein. Daher ist im Widerspruch gegen das Sittengesetz kein Vertrag möglich oder rechtsgültig. Und da alle Staatsverfassungen nur durch den Vertrag rechtsgültig sein können, so ist jede Verfassung, welche dem Sittengesetze widerspricht, rechtswidrig*).

2. Freiheit und Bildung.

Das Sittengesetz oder die moralische Freiheit des Menschen ist unser Endzweck; es giebt keinen höhern Zweck als diesen; alle andern menschlichen Zwecke sind ihm untergeordnet und in Rücksicht auf das Sittengesetz Mittel. Nennen wir unsere dem Sittengesetz untergeordnete Natur (Alles in uns, das nicht selbst das Sittengesetz ist, unsere ganze Natur nach Abzug der moralischen) die menschliche Sinnlichkeit, so gebietet das Sittengesetz, die Sinnlichkeit in sein Werkzeug oder Organ zu verwandeln.

Wir sollen abhängig sein bloß von dem Sittengesetz. Wir sollen unabhängig werden von unserer Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit herrscht; sie soll nicht herrschen. Es ist nicht genug, daß sie nicht herrscht; sie soll dienen. Damit haben wir zwei durch das Sittengesetz geforderte Aufgaben: die erste negative verlangt, daß wir der Sinnlichkeit die Herrschaft nehmen, daß wir sie unterjochen, dieß geschieht durch Bezähmung; die zweite positive verlangt, daß wir die Sinnlichkeit in den Dienst des Sittengesetzes bringen, in ein Organ der Freiheit verwandeln, dieß geschieht durch Bildung oder Cultur. Die Lösung der ersten Aufgabe macht unseren Willen frei, die der zweiten macht ihn fähig. Jene giebt in Rücksicht auf die Freiheit das Wollen, diese das Können, beide die Cultur zur Freiheit. Diese Cultur ist der einzig mög-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 81.

liche Endzweck des Menschen, sofern er Glied der Sinnenwelt ist: es ist der Endzweck unserer Sinnlichkeit und das einzig mögliche Mittel zur Erfüllung des moralischen Endzwecks.

Unsere Sinnlichkeit soll zur Freiheit gebildet werden, das heißt nicht: wir sollen dressirt werden. Dressur wäre Unfreiheit, also kein Mittel zur Freiheit. Bildung ist Selbstthätigkeit. Wir sollen uns zur Freiheit selbstthätig bilden: das ist das Gebot des Sittengesetzes an den sinnlichen Menschen; das Recht auf diese Cultur ist daher unveräußerlich, wie das Sittengesetz selbst*).

3. Die monarchischen Staatsinteressen im Widerstreit mit dem Freiheitsgesetz.

Wie verhalten sich zu diesem Zwecke die vorhandenen Staaten in ihren gegebenen monarchischen Formen? Der Staatszweck fällt hier zusammen mit dem Interesse der Fürstengewalt, die ihre Macht auszudehnen sucht, nach innen durch Alleinherrschaft, nach außen durch Vergrößerung des Länderbesitzes. Könnte sie ihren Zweck völlig erreichen, so wäre das Ziel im Innern die uneingeschränkte Alleinherrschaft, nach außen die Universalmonarchie. Dahin strebt ihrer Natur nach jede fürstliche Gewalt, und weil der Fürsten viele sind, so hat man zum Schutz gegen die Universalmonarchie das System des sogenannten europäischen Gleichgewichts geschaffen, welches das Meisterstück und Endziel aller Staatskunst sein soll. Man thut, als ob es mit dessen Erhaltung wirklich Ernst wäre. In der That aber dauert das Streben nach Vergrößerung bei den Machthabern fort; daher jenes Gleichgewicht immer wieder gestört wird und die Kriege nicht aufhören. Die Völker sind schlimmer daran, als wenn jenes Schutzsystem nicht und statt seiner die gefürchtete Universalmonarchie selbst vorhanden wäre.

**) Ebendaselbst. I Cap. S. 86—90.

Für das Interesse der Völker ist nichts unheilvoller als die Behauptung des Gleichgewichts. Denn zu diesem Zweck muß jede einzelne Monarchie so stark als möglich und daher fortwährend bestrebt sein, nach innen uneingeschränkt zu herrschen, nach außen ihre Macht zu vergrößern, d. h. sie muß zur Behauptung des Gleichgewichts alle Mittel ergreifen, durch die es nothwendig gestört wird *).

Vergleichen wir nun mit dem sittlichen durch das Vernunftgesetz gebotenen Zwecke der Menschheit diese politischen durch die vorhandenen Staatsverfassungen geforderten Zwecke der Alleinherrschaft, der Vergrößerung und des Gleichgewichts: so springt auf allen Punkten der Widerspruch in die Augen. Der sittliche Zweck verlangt Cultur zur Freiheit, selbstthätige Bildung. Dazu hilft die Alleinherrschaft nicht: es erhöht unsere Selbstthätigkeit nicht, wenn niemand thätig ist als der Fürst. Ebensowenig wird jener Zweck gefördert durch die Vergrößerung fürstlicher Macht: es erhöht den Begriff von unserem Werth nicht, wenn unsere Besitzer recht viele Heerden besitzen. Das sogenannte Gleichgewicht ist nur ein Mittel, um die monarchische Gewalt im Innern zu stärken und ihren Willen zum alleinherrschenden zu machen; die unbedingte Geltung eines einzigen Willens fordert, daß vor dieser Autorität jedes Urtheil sich beugt: der Verstand muß unterworfen, die Denkfreiheit vernichtet werden. Uneingeschränkte Monarchie und uneingeschränkte Denkfreiheit können nicht zusammen bestehen. Das Pabstthum, dieses Ideal einer uneingeschränkten Universalmonarchie, hat gezeigt, was in einer solchen Weltverfassung aus der Denkfreiheit wird und werden muß. Es hat in der Unterjochung des menschlichen Verstandes ein classisches Beispiel gegeben, welches die Fürsten weltlicher Hoheit nach-

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 91—96.

geahmt haben. Kaum hatte die Reformation die Geister von der Autorität des Pabstes befreit, so hat man sie von neuem durch die Autorität des Buchstabens gefesselt und das menschliche Denken eingeschränkt in Grenzpfähle und privilegirte Grundwahrheiten. Und was endlich die Sitten der Höfe betrifft, so sind sie in der That kein Vorbild sittlicher Cultur, sondern eher Mittelpunkte des moralischen Verderbens, das von ihnen ausgeht und sich in die Volkskreise dergestalt verbreitet, daß man „nach dessen verstärktem Anwachs die Meilen berechnen kann, die man bis zu der Residenz zu reisen hat"*).

4. Die Nothwendigkeit einer progressiven (abänderungsfähigen) Staatsverfassung.

Nach dem Vernunftgesetz ist die Cultur zur Freiheit der einzig mögliche Zweck einer Staatsverbindung. Die vorhandenen Staatsverfassungen haben den entgegengesetzten Zweck: die Sclaverei aller und die Freiheit eines Einzigen, die Cultur aller zum Zwecke dieses Einzigen und die Verhinderung aller Arten der Cultur, die zur Freiheit mehrerer führen. Der Widerspruch liegt am Tage. Er soll nicht sein. Die Staatsverfassungen sollen dem sittlichen Zweck entsprechen; die vorhandenen müssen daher abgeändert werden.

Wenn es daher überhaupt eine unabänderliche Staatsverfassung giebt, so könnte es nur eine solche sein, die dem Vernunftzweck entspricht. Aber dieser Zweck ist eine unendliche Aufgabe, ein nie völlig zu erreichendes Ziel; der Weg zu diesem Ziele ist eine fortwährende Annäherung, ein unendlicher Fortschritt. Die Staatsverfassungen, welche die Richtung auf jenes Ziel haben und ihr zustreben, müssen daher nothwendig fortschreitender

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 96—101.

Natur sein; sie können nicht stillstehen, sie sind um so weniger unabänderlich, je mehr sie dem Endzweck wirklich entsprechen: sie tragen die Nothwendigkeit der Veränderung, den Trieb des Fortschrittes in sich selbst*).

Es giebt mithin keine unabänderliche Staatsverfassung: die schlechte muß abgeändert werden, die gute ändert sich selbst ab; jene ist wie ein Feuer in faulen Stoppeln, das weder Licht noch Wärme verbreitet, es muß ausgegossen werden; diese ist wie eine Kerze, die sich selbst verzehrt und die verlöschen wird, wenn der Tag anbricht**).

Es kann daher auch keinen Vertrag geben, der eine unabänderliche Staatsverfassung beschließt. Dies wäre ein Vertrag, in dem wir uns verpflichtet hätten, über einen gewissen Punkt hinaus nicht fortschreiten zu wollen, sondern stehen zu bleiben und in allen folgenden Geschlechtern die Arbeit der früheren nur wiederholen zu lassen, also nichts weiter sein zu wollen als geschickte Thiere, wie Biber oder Bienen. Es wäre ein Vertrag, in dem wir Verzicht leisten auf den unendlichen Fortschritt d. h. auf den Weg zu unserem Endziel. Ein solcher Vertrag ist unmöglich. Und da alle veräußerlichen Rechte in den Vertrag eingehen können, so ist das Recht zur Abänderung einer vorhandenen Staatsverfassung ein unveräußerliches Recht: es ist das Recht des unendlichen Fortschritts, welches die größten Wohlthäter der Menschheit erkannt und gelehrt haben: Jesus, Luther und Kant! Es ist ein sehr charakteristischer Ausruf, mit dem Fichte diesen ersten Abschnitt seiner Untersuchung schließt: „Jesus und Luther, heilige Schutzgeister der Freiheit, die ihr in den Tagen eurer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 101—103.

**) Ebendaselbst. S. 103.

Menschheit herumbrachet und sie zerknicktet, wohin ihr grifft, seht herab aus höheren Sphären auf eure Nachkommenschaft und freut euch der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat: bald wird der Dritte, der euer Werk vollendete, der die letzte stärkste Fessel der Menschheit zerbrach, ohne daß sie, ohne daß vielmehr er selbst es wußte, zu euch versammelt werden. Wir werden ihm nachweinen; ihr aber werdet ihm fröhlich den ihn erwartenden Platz in eurer Gesellschaft anweisen, und das Zeitalter, das ihn verstehen und darstellen wird, wird euch danken *)."

5. Die Frage der Rechtsveräußerung in Betreff der Staatsreform.

Das Recht zur Veränderung einer Staatsverfassung ist unveräußerlich. Der Beweis liegt in folgenden Sätzen: die Cultur zur Freiheit ist der einzig mögliche Endzweck menschlicher Gemeinschaft; in dieser Bildung ins Unendliche fortzuschreiten, ist daher ein unveräußerliches Menschenrecht; dieser Fortschritt ist unmöglich, wenn die Staatsverfassungen unabänderlich sind; daher ist das Recht, sie abzuändern, nothwendig und unveräußerlich, wie das Sittengesetz selbst. Wer die bisherige Untersuchung widerlegen will, hat diese Sätze zu widerlegen.

Hier wird der Einwurf gemacht, daß jenes Recht wirklich veräußert worden sei, daß der obige Beweis an dieser Thatsache scheitere. Die Veräußerung könnte nur geschehen sein durch einen Vertrag. Es muß daher untersucht werden, ob in der That ein Vertrag geschlossen worden ist, der die Unabänderlichkeit einer Staatsverfassung feststellt; ob ein solcher Vertrag geschlossen werden durfte? Wer hat jenen Vertrag geschlossen und mit wem?

*) Ebendaselbst. I Cap. S. 103—105.

An wen soll jenes Recht factisch veräußert sein: an einen fremden Staat oder an Angehörige desselben Staats? Und gesetzt, das Letztere sei der Fall: ist es veräußert worden an Alle oder an Einige oder an Einen; hat man auf das Recht Verzicht geleistet zu Gunsten Aller oder gewisser Stände oder eines Einzigen? Endlich wie ist es in allen diesen Fällen veräußert worden, ganz oder nur zum Theil*)?

Von diesen Fragen hat Fichte in seinen Beiträgen die beiden wichtigsten untersucht: den Vertrag Aller mit Allen und den Begünstigungsvertrag, jenen im letzten Capitel des ersten Heftes, diesen im zweiten Hefte der Beiträge.

II.

Staat und Vertrag.

1. Widerspruch zwischen Sittengesetz und Staatsvertrag.

Giebt es einen Vertrag, auf den sich die Unabänderlichkeit einer Staatsverfassung gründet; in welchem das Recht der Abänderung wirklich veräußert worden? Giebt es zunächst einen solchen Vertrag Aller mit Allen? Entweder müßten hier Alle Allen oder Alle jedem Einzelnen versprochen haben, daß ohne seine besondere Einwilligung (also ohne den gemeinsamen Willen) die Verfassung nicht abgeändert werden soll. Ein Vertrag Aller mit Allen wäre ein Vertrag des Volks mit sich selbst. Ein solcher Vertrag ist materiell und formell unmöglich. Also die einzig mögliche Frage ist: ob Alle jedem Einzelnen das Versprechen gegeben haben, daß ohne seine Einwilligung keine Veränderung der Staatsverfassung stattfinden, Altes nicht aufgehoben, Neues nicht eingeführt werden solle? Neues einführen heißt neue Gesetze machen, neue Ver-

*) Ebendaselbst. II Cap. S. 105—108.

bindlichkeiten auflegen. Niemand kann gegen seinen Willen verbindlich gemacht werden: das versteht sich von selbst und ist nicht erst Sache eines besondern Vertrages. Mithin kann der Vertrag Aller mit jedem Einzelnen nur die Abschaffung des Alten betreffen. Wenn aber die besondere Einwilligung jedes Einzelnen nothwendig ist, um eine vorhandene, zweckwidrig gewordene Einrichtung zu beseitigen, so ist vorauszusehen, daß selbst die kleinste Verbesserung nicht möglich sein wird.

Hier ist das zu lösende Problem. Die Rechtsform des Vertrages erscheint im Widerspruch mit den Forderungen des Vernunftgesetzes. Nach diesem soll der Vertrag, auf den der Staat sich gründet, abänderungsfähig sein; aber der Vertrag selbst besteht in einer Rechtsform, die seine Abänderung von der Einwilligung jedes Einzelnen abhängig und darum so gut als unmöglich macht. Dieser Widerspruch muß gelöst, die Forderung des Vernunftgesetzes muß erfüllt werden können, ohne daß ein wirkliches Recht verletzt oder jemand gegen seinen Willen gezwungen wird *).

2. Lösung des Widerspruchs: Auflösung des Vertrages.

Kein Vertrag kann gegen den Willen eines seiner Contrahenten abgeändert werden; ohne die Möglichkeit, den Vertrag abzuändern, kann der darauf gegründete Staat seinen wirklichen Zweck nicht erfüllen: es muß daher ein Mittel geben, welches ohne jeden rechtswidrigen Zwang die Abänderung des Vertrages ermöglicht. Dieses Mittel ist die Auflösung des Vertrages.

Jeder Vertrag ist auflösbar; er ist es vermöge seiner Natur. Ich kann niemand zwingen, einen Vertrag mit mir einzugehen;

*) Ebendaselbst. III Cap. S. 108—111.

ich kann ebensowenig jemand zwingen, den mit mir geschlossenen Vertrag abzuändern, wenn er nicht will. Aber ich kann ihn von Rechtswegen zwingen, den mit mir geschlossenen Vertrag zu halten. Wenn er aber diesen Vertrag nicht oder nicht mehr halten will? Wenn er mir entweder ein falsches Versprechen gegeben hat oder später seinen Willen ändert?

In Wahrheit beruht jeder Vertrag nur auf dem wirklichen Willen der Contrahenten, das gegebene Versprechen zu halten, die versprochene Leistung zu erfüllen. Ob dieser Wille wirklich vorhanden ist, kann die Welt nur erkennen aus der geschehenen Leistung. Nur die vollkommene thatsächliche Erfüllung des Vertrages macht denselben in der Welt der Erscheinungen gültig. Der Vertrag ist durch die gegenseitige Leistung vollkommen erfüllt und durch die vollkommene Erfüllung aufgelöst.

Wenn aber der Wille nicht wirklich vorhanden ist und die versprochene Leistung nicht geschieht? Hier sind zwei Fälle denkbar. Entweder beide Seiten erfüllen den Vertrag nicht und wollen ihn nicht erfüllen; so ist der Vertrag durch sich selbst aufgelöst oder so gut als gar nicht vorhanden, denn die Bedingung fehlt, die ihn allein ausmacht: der wirkliche Wille. Oder die Leistung geschieht nur von der einen Seite, während auf der andern der Wille zur Gegenleistung nicht (oder nicht mehr) vorhanden ist. Der eine Willensfactor des Vertrages fehlt, es ist also in diesem Fall kein wirklicher Vertrag vorhanden. Ich habe geleistet unter der Bedingung der Gegenleistung. Diese Bedingung wird nicht erfüllt. Was ich geleistet habe, gehört nicht dem Andern, sondern mir; es ist und bleibt mein. Was ich durch diese Leistung verloren habe, ist auch mein; es ist mein Verlust, den der Andere zu ersetzen, von Rechtswegen verpflichtet ist. Der Andere hat kein Recht auf meine Leistung, ich habe kein Recht

auf seine Gegenleistung, denn der Vertrag, der ein solches beiderseitiges Recht begründet, existirt nicht; aber ich habe ein Recht auf Schadenersatz. Der Andere hat zu restituiren, was ich durch seine Schuld verloren habe. Diese Restitution fordert nicht erst ein besonderer Vertrag, sondern das alle verpflichtende Freiheitsgesetz.

Der Vertrag wird aufgelöst entweder durch die vollkommene Erfüllung von beiden Seiten oder durch Nichterfüllung, sei es von beiden Seiten oder von einer. Wer den Vertrag nicht erfüllt, ist nicht mehr im Vertrage und steht zu dem Andern nur in dem Verhältniß, welches das Freiheitsgesetz fordert. Erfüllen beide Seiten den Vertrag nicht, so ist nach dem Freiheitsgesetz keiner dem Andern etwas schuldig; wird der Vertrag nur von einer Seite erfüllt, so kann diese nach dem Freiheitsgesetz ihre Leistung behalten und von der andern Schadenersatz fordern.

Der Vertrag kann daher gegen den Willen der Contrahirenden nicht verändert werden, wohl aber ist er aufgelöst, wenn sich einer der contrahirenden Willen ändert und entweder überhaupt nicht leistet oder zu leisten aufhört*).

3. Auflösung des Bürgervertrages.

(Lossagung und Schadenersatz.)

Nach diesem Princip ist auch der Staatsvertrag zu beurtheilen. Hier verbindet der Vertrag die Contrahenten nicht bloß zu gewissen Leistungen, mit deren vollkommener Erfüllung die Sache abgemacht und der Vertrag aufgehoben wäre, sondern die Verbindlichkeit gegenseitiger Leistung ist hier fortdauernd. Indessen dauert sie nicht länger, als die gegenseitigen Leistungen vollkommen erfüllt, die Verbindlichkeit von jeder Seite anerkannt, der Vertrag in Wahrheit gewollt wird.

*) Ebendas. III Cap. S. 111 — 115.

Setzen wir, daß einer den Vertrag nicht mehr will, seine Leistung nicht mehr erfüllt, so ist er außer dem Vertrage und tritt allen Anderen (in diesem Falle dem Staate) gegenüber wieder zurück unter das bloße Sittengesetz. Er hat keinen Anspruch mehr, daß ihm der Staat etwas leiste; der Staat hat keinen mehr auf die Leistung des Andern, er hat nur den Anspruch auf Schadenersatz. Die Frage ist daher: was für einen Schadenersatz kann der Staat fordern?

Es könnte sein, daß wir dem Staate gegenüber so tief in der Schuld wären, daß es keine Möglichkeit giebt, diese Schuld jemals einzulösen; der Schadenersatz, den der Staat zu fordern das Recht hat, ist so groß, daß wir ihn nicht bezahlen können. Was hilft dann unsere Freiheit, aus dem Staatsvertrage auszutreten? Der zu leistende Schadenersatz macht diese Freiheit zu einer bloßen Fiction. In der That ist der Staatsvertrag unauflöslich und darum unabänderlich. Soll das (durch das Sittengesetz gebotene) Recht der Abänderung gelten, so darf es an der Instanz des Schadenersatzes nicht scheitern *).

Es wird gesagt, wir seien dem Staate zweierlei schuldig: Eigenthum und Bildung. Hätte es mit dieser Schuld seine Richtigkeit, so könnte von der Möglichkeit eines Schadenersatzes nicht weiter die Rede sein.

III.
Ansprüche des Staats auf Schadenersatz.

1. Eigenthum.

Wenn in der That das Eigenthum vom Staate empfangen wird, entweder alles oder zum wenigsten das Grundeigenthum,

*) Ebendas. III Cap. S. 115 — 116.

so würde dieser freilich berechtigt sein, jeden, der sich von ihm lossagt, entweder nackt auszuziehen oder wenigstens von Grund und Boden auszuschließen, so daß dem Ausgeschlossenen kaum etwas Anderes übrig bliebe als die Luft*).

Indessen ist leicht zu sehen, daß die Quelle des Eigenthumsrechtes nicht der Staat ist, sondern der Mensch als Person. Wir sind unser Eigenthum; jeder gehört sich selbst, er ist Herr seiner Sinnlichkeit, seiner Kräfte: hier ist die Quelle des Eigenthumsrechtes. Das Sittengesetz erlaubt uns, die eigenen Kräfte zu brauchen, auf die Dinge zu verwenden, diese in Mittel für unsere Zwecke zu verwandeln, sie zu nehmen und zu bearbeiten. Das Sittengesetz verbietet jedem, in die Freiheit des Andern einzugreifen und dessen freie Wirkung zu stören. Ich habe ein Ding in ein Mittel für meine Zwecke verwandelt, ich habe es bearbeitet, gestaltet; diese Gestaltung ist meine freie Wirkung, niemand darf in diese meine Wirkung störend eingreifen, dieses Ding gehört mir in ausschließender Weise, es ist mein Eigenthum. Ich habe das ausschließende Recht auf mich selbst, auf meine Kraft, auf deren Wirkung, auf meine Formation des Dinges und dadurch auf das Ding selbst: das ist der einzig naturrechtliche Grund des Eigenthums. Mein Eigenthum ist mein Werk, meine Arbeit**).

Man wird doch nicht einwenden wollen, daß ein ausschließendes Recht auf unsere Formation des Dinges noch kein Recht auf das Ding selbst sei? Das Ding ohne Form, ohne jede Spur menschlicher Arbeit ist die rohe Materie. Ist die Arbeit die Quelle des Eigenthums, so ist die rohe Materie kein Eigenthum; sie gehört niemand, jeder hat das Recht, sie zu ergreifen und für

*) Ebendas. III Cap. S. 117.

**) Ebendas. III Cap. S. 118—119.

seine Zwecke zu bearbeiten. Das Recht auf die rohe Materie ist das **Zueignungsrecht**; das Recht auf die durch uns modificirte Materie ist das **Eigenthumsrecht**. Die rohe Materie gehört keinem. Was keinem Einzelnen gehört, das kann auch nicht vielen Einzelnen zusammen gehören, also auch nicht dem Staat. Es ist daher eine Fiction, wenn man meint, der Staat sei Eigenthümer der rohen Materie*). Das Eigenthum, welches wir durch Arbeit erwerben, ist nicht bedingt durch den Staat und kann daher von diesem in keiner Weise beansprucht werden.

Allein es giebt Eigenthum, das wir nur durch Gesetze und Verträge erwerben können, wie z. B. Erbschaft und fremde Leistungen; es könnte scheinen, daß wir dieses Eigenthum dem Staate schuldig sind, da er es ist, der die Erwerbung desselben ermöglicht und schützt. Hat der Staat in dieser Rücksicht Anspruch auf Schadenersatz? Darf er dieses so erworbene Eigenthum zurückfordern**)?

2. Umfang des Sittengesetzes, der Gesellschaft, des Staates.

Um diese Frage aufzulösen, sucht Fichte vor allem eine Verwirrung zu beseitigen, in der sich die geläufigen Rechtsbegriffe befinden. Was im Staat und nach bürgerlichen Gesetzen erworben wird, ist darum nicht **durch** den Staat erworben. Es ist eine falsche und verworrene Vorstellung, welche meint, daß es gesetzliche Zustände, gesellschaftliche Ordnungen nur im Staat giebt und außerhalb desselben nur Gesetzlosigkeit und Chaos. Es ist erstens nicht wahr, daß Naturzustand und Staat hart an einander grenzen und man nur in einem von beiden sein könne, ent-

*) Ebendas. III Cap. S. 120—121.

**) Ebendas. III Cap. S. 128.

weder im Staat oder im Naturzustande; es ist zweitens nicht wahr, daß der Naturzustand jener gesetzlose Zustand ist, den man das bellum omnium contra omnes nennt. In diesem Punkte ist Fichte gar nicht der Ansicht, welche Hobbes und Spinoza gelehrt haben. Der erste Irrthum beruht darauf, daß man Gesellschaft und Staat identificirt; der zweite darauf, daß man die menschliche Natur nur als sinnliche nimmt: so gewinnt man einen zu engen Begriff sowohl von der Gesellschaft als von der Natur des Menschen*).

Das Gebiet der menschlichen Verträge reicht weiter als der besondere Vertrag, welcher den Staat begründet und eine eigenthümliche Art des Vertrages ausmacht, den Vertrag Aller mit jedem Einzelnen. Die menschliche Gesellschaft reicht weiter als das Gebiet der Verträge überhaupt, und der gesetzliche Zustand des Menschen reicht weiter als die Gesellschaft. Nehmen wir den Menschen in seinem isolirten Zustande, so steht er unter dem bloßen Sittengesetz. Dieses gebietet die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit und ihrer Wirkungen; es normirt dadurch die naturrechtliche Verbindung der Menschen, den geselligen Zustand. Persönlichkeit und Dasein sind unveräußerliche Rechte, die unmittelbar unter dem Sittengesetz stehen. Ueber solche Rechte giebt es keinen Vertrag. Es giebt keinen Vertrag, in welchem die Menschen sich gegenseitig ihr Dasein garantiren und einer zum andern sagt: „friß mich nicht, ich will Dich auch nicht fressen!" Innerhalb der Gesellschaft sind nun Verträge der mannigfaltigsten Art möglich, deren Gegenstand unsere veräußerlichen Rechte (alle durch das Sittengesetz erlaubten Handlungen) sind. Hier ist das Reich der freien Willkür. Unter den möglichen Verträgen ist einer, den Alle mit jedem Einzelnen schließen zur Vereinigung un-

*) Ebendas. III Cap. S. 128—29.

ter gemeinschaftlichen Gesetzen: das ist der Bürgervertrag, der die Staatsgewalt gründet.

Der Mensch unter der alleinigen Herrschaft des Sittengesetzes ist Person, moralisches Wesen, Geist; als geselliges Wesen, innerhalb der naturrechtlichen Verbindung, ist er Mensch; auf dem Gebiet der Verträge überhaupt handelt er nach freier Willkür; im Staat ist er Bürger. Den weitesten Kreis beschreibt das Sittengesetz, den engsten der Bürgervertrag. Wer sich vom Staate lossagt, ist deshalb nicht in der Luft oder unter den Wilden; er tritt nur aus diesem bestimmten Vertrage heraus und befindet sich auf dem Gebiet der Verträge überhaupt, der Gesellschaft, der naturrechtlichen Verbindung mit den Andern, die unter der Herrschaft des Sittengesetzes selbst steht. Wenn man sich von einem bestimmten Staate lossagt, so fällt man darum noch nicht unter die Menschenfresser. Der Staat hat kein Recht zu thun, als ob er allein der Vertrag, die Gesellschaft, das Gesetz wäre *).

Wenn ich also Eigenthum durch Vertrag erworben habe, so habe ich diesen Vertrag nicht geschlossen als Bürger, sondern als Mensch, nicht vermöge meiner politischen, sondern meiner natürlichen Rechte. Diese Verträge fallen nicht in das Gebiet des Staates, sondern in das der Gesellschaft. Es ist nicht der Staat, der diese Verträge ermöglicht; er giebt mir nicht diese so erworbenen Eigenthumsrechte, er schützt mich nur in meinem Besitz. Zu diesem Schutz ist er verpflichtet. Es ist seine mir schuldige Gegenleistung. Ich habe ihm das Meinige geleistet; ich habe das Meinige zu der Macht beigetragen, kraft deren der Staat schützt, ich habe ihm schützen helfen. Jetzt trete ich aus dem Staatsvertrage aus, ich höre auf zu leisten, er hört auf mich zu schützen; ich habe keinen Anspruch auf seinen Schutz mehr, aber er hat auch kei-

*) Ebendas. III Cap. S. 129—133. Besond. zu vgl. S. 133.

nen auf mein Eigenthum. Von einem Schadenersatz in Rücksicht des Eigenthums ist daher in keiner Weise die Rede*).

3. Die Bildung.

Wie verhält es sich mit der Bildung, die ich dem Staate schuldig sein soll? Alle meine geistigen und körperlichen Fertigkeiten soll ich ihm zu verdanken haben; er soll ein Recht haben, sie zurückzufordern. Er soll sie mir nehmen dürfen, was sich freilich zuletzt nicht anders wird machen lassen, als daß er mich mit dem Hammer auf den Kopf schlägt**).

Die menschliche Bildung ist überhaupt nicht etwas, das sich äußerlich geben, empfangen, nehmen läßt. Sie ist nicht, wie der Mantel, den man auf die nackten Schultern eines Gelähmten wirft und ihn wieder herunterreißt, wenn man will. Niemand wird cultivirt, jeder muß sich selbst cultiviren. Bildung ist Selbstthätigkeit und reicht nicht weiter als diese. Jeder ist seine Bildung sich selbst schuldig.

Aber die Bildungsmittel, die uns geboten werden, die Schulen, Anstalten u. s. w.? Was wäre unsere Bildung ohne diese Cultur, ohne die Erziehung? Indessen ist es nicht bloß der Staat, der diese Mittel bietet; dasselbe vermag und thut die Gesellschaft, ohne die engen Zwecke, welche die Staatsinteressen der Erziehung vorschreiben. In so vielen Fällen ist es dem Staate weniger um Erziehung als um Abrichtung zu thun, um Dressur für seine Zwecke. Ist ihm diese Erziehung gelungen, so hat er seinen Lohn dahin.

Ueberhaupt ist die menschliche Bildung kein Gegenstand eines Vertrages. Was wäre das für ein Vertrag, den wir mit

*) Ebendas. III Cap. S. 133—136.

**) Ebendas. III Cap. S. 136—37.

dem Staat über unsere Bildung sollten geschlossen haben? Der Staat hätte sich verpflichtet, uns zu bilden d. h. selbständig zu machen; wir hätten dagegen versprochen, daß es uns niemals einfallen werde, selbständig zu sein! Oder der Staat hat alles gethan, uns für seine Zwecke zu bilden; nun kommt unsere Bildung mit diesen Zwecken in Widerspruch; offenbar ist diese Bildung unsere eigene, wir haben sie nicht vom Staat, er hat hier nichts zurückzufordern. Und so löst sich der ganze in sich unmögliche Streit. Wer seine Cultur gegen den Staat wendet, der hat sie nicht vom Staat, und wer seine Cultur vom Staate hat, der wendet sie nicht gegen den Staat.

Was wir in unserer Bildung Anderen verdanken, das verdanken wir nicht dem Staate, sondern dem Bildungs- und Erziehungsgange der Menschheit. Diese Schuld können wir auch nur der Menschheit bezahlen. Wir geben den folgenden Geschlechtern zurück, was wir von den früheren empfangen haben; wir helfen, soviel wir vermögen, zu dem großen Werke der Menschenbildung, damit das heilige Feuer sich fortpflanze von Geschlecht auf Geschlecht*).

IV.

Staat im Staate.

Wir können uns von dem Staatsvertrage lossagen; es ist kein Rechtsgrund da, der es verbietet; wir begegnen nach dieser Lossagung auch keinen Hindernissen, die rechtlich begründet und mächtig genug wären, uns in die Staatsverbindung zurückzutreiben. Wir sind dem Staate keinen Schadenersatz schuldig weder in Rücksicht des Eigenthums noch der Bildung.

Nichts also hindert den Einzelnen, aus dem Staatsverbande

---

*) Ebendas. III Cap. S. 136—148.

zu treten. Was Einem erlaubt ist, können auch mehrere. Nichts hindert diese Letzteren, sich durch einen neuen Vertrag zu vereinigen oder einen neuen Staat zu gründen; was mehreren zu thun erlaubt ist, können zuletzt alle. Dann wird die alte Verbindung gänzlich aufgelöst und ein neuer Staat tritt an ihre Stelle; dann ist mit voller Rechtmäßigkeit die Revolution vollendet*).

Aber bevor sie vollendet ist, haben wir ja ein Ineinander verschiedener Staatsverbindungen; wir haben einen Staat im Staate, ein Unding, dessen Existenz das Schlimmste wäre, das sich politisch erdenken läßt. Indessen kann ein solcher Staat im Staate weder so unmöglich noch so schlimm sein, da er ja in unseren öffentlichen Zuständen in mehr als einer Form thatsächlich existirt. Die Hierarchie, der Adel, das Militär bilden mitten in unseren Staatsverfassungen Sonderstaaten für sich. Endlich giebt es bei uns einen Staat im Staate, der in der That der schlimmste, gefährlichste, furchtbarste Feind ist, den die vorhandenen Staaten haben können, weil er sich auf den Glaubenshaß gründet und seiner ganzen Verfassung nach ausschließend ist in feindseliger Weise: das **Judenthum**. Was will man gegen einen Staat im Staate einwenden, wenn man einen solchen Staat duldet**)?

---

*) Ebendaselbst. S. 148.

**) Ebendas. III Cap. S. 148—154. In Betreff der Judenfrage vgl. besond. S. 149—51. Anmerk. zu S. 150 u. 51.

Zehntes Capitel.

Die Vorrechte im Staat. I. Der Adel.

I.

Die begünstigten Volksclassen.

1. Der Begünstigungsvertrag. Keine Vererbung.

Der Vertrag Aller mit jedem Einzelnen (der eigentliche Bürgervertrag) kann die Abänderung der Staatsverfassung, den rechtmäßigen Gang und Fortschritt einer Revolution nicht hindern. Auch ist niemand, der aus seinem bisherigen Staatsverbande ausscheidet, dem Staat einen Schadenersatz schuldig. Aber es könnte sein, daß er gewissen Classen im Staat eine Entschädigung schuldig ist, weil durch Abänderung der bisherigen Staatsordnung gewisse Rechte dieser Classen verletzt werden. Die Revolution will eine Staatsverfassung, in der Alle gleichberechtigt sind. Wenn nun in der bisherigen Verfassung gewisse Classen ausgezeichnet oder mehrberechtigt waren, so kann es nicht ausbleiben, daß durch die Staatsveränderung ihre bisherigen Rechte verkürzt und insofern verletzt werden. Hier trifft die fichte'sche Untersuchung den Mittelpunkt einer wichtigen Rechtsfrage, die zugleich eine brennende Zeitfrage ist. Wie verhält es sich mit den durch die Revolution verletzten Rechten d. h. mit der Gültigkeit der abgeschafften Vorrechte?

Wenn die Rechte der Einzelnen in einer Staatsordnung ungleich vertheilt sind, so sind die Einen gegen die Anderen begünstigt. Da nun aber besondere Rechte der Personen gegen einander durch Verträge entstanden sein müssen, so können sich die Vorrechte nur auf einen „Begünstigungsvertrag" gründen. Da nun jeder Vertrag auflösbar ist, so können auch die Vorrechte keine ewige Dauer beanspruchen; jedes läßt sich von Rechtswegen abschaffen. Die Rechtsfrage ist nur, ob eine solche Abschaffung eine Entschädigung fordert und welche*)?

In jedem Begünstigungsvertrage ist die eine Seite bevortheilt, die andere benachtheiligt. Gelten die beiderseitigen Rechte und Verbindlichkeiten für ganze Bevölkerungsclassen oder Stände, so tritt kraft seines Standes der eine in die Vortheile, der andere in die Nachtheile ein; die einen wie die andern werden dann fortgeerbt oder durch Vererbung übertragen. Da aber ein fremder Wille nicht verbindet, so kann auch niemand gegen seinen Willen erben, und der letzte Erbe hat hier dasselbe Recht als der erste Contrahent: den Begünstigungsvertrag aufzulösen. Die Bevortheilten werden sich das ererbte Vorrecht gern gefallen lassen; die Benachtheiligten brauchen sich die ererbten Nachtheile nicht gefallen zu lassen. Selbst wenn jemand freiwillig einen Vertrag zu seinem Nachtheile eingeht, so ist nicht zu denken, daß er einen solchen Vertrag auf die Seinigen bis ins dritte und vierte Glied wird forterben wollen. Hat er es gethan, so war ihm ein solcher Vertrag abgezwungen „im Angesichte des brennenden Holzstoßes"! Der Begünstigungsvertrag läßt sich nicht vererben. Die bestehenden Vorrechte dürfen daher nicht als ererbte, sondern nur als vertragsmäßig erworbene beurtheilt werden. Hier entsteht die Frage: was für Vorrechte lassen sich möglicherweise durch

*) Beiträge u. s. f. Zweites Heft. IV Cap. S. 155—158.

Vertrag erwerben? Was ist die Materie des Begünstigungsvertrages, dessen Form die Vererbung niemals sein kann*)?

2. Die unmöglichen Objecte des Begünstigungsvertrages.

Wir wollen die Frage zunächst negativ beantworten. Es giebt gewisse Dinge, die niemals Inhalt eines Begünstigungsvertrages sein können: die unveräußerlichen Rechte sind von vornherein aus jedem Vertrage ausgeschlossen; niemand kann und darf zu Gunsten eines Andern diese Rechte aufgeben. Nun ist ein unveräußerliches Menschenrecht, thun und lassen zu dürfen, was das Sittengesetz erlaubt, in dem Erlaubten ein Object seiner Willkür zu haben, also auch seine Willkür zu ändern (denn eine Willkür, die nicht nach Belieben geändert werden könnte, wäre so gut als keine), also auch jeden Vertrag zu ändern, denn jeder Vertrag ist ein Werk der Willkür; daher ist ein Vertrag, in dem jemand auf das Recht, den Vertrag zu ändern, Verzicht geleistet hätte, moralisch unmöglich, daher ist auch der Begünstigungsvertrag nicht so zu nehmen, als ob in ihm jenes Recht veräußert worden, als ob der Benachtheiligte zugleich ausdrücklich sich verpflichtet hätte: ich will diesen zu meinem Nachtheile geschlossenen Vertrag nicht ändern**).

Gegenstand des Begünstigungsvertrages (wie jedes Vertrages) können nur die veräußerlichen Rechte sein. Jeder hat ein Recht auf seine Persönlichkeit und deren Mittel; die Persönlichkeit ist die durch das Sittengesetz unveränderlich bestimmte Geistigkeit, die dazu gehörigen Mittel sind seine veränderliche Sinnlichkeit. Er hat ein Recht, seine Sinnlichkeit dem geistigen und

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 163—169.

**) Ebendaselbst. IV Cap. S. 159—60.

sittlichen Zwecke dienstbar zu machen d. h. zu bilden. In dieser Rücksicht hat er über seine innern und äußern Vermögen, über seine Gemüths- und Körperkräfte freie Verfügung. Hier ist das Gebiet seiner Willkür. Es steht bei ihm, wie er seinen Geist beschäftigen, seinen Körper üben, welche Arbeiten er verrichten will. Hier ist das Gebiet und der Gegenstand seiner veräußerlichen Rechte*).

Auch im Innern des Menschen giebt es willkürliche und insofern veräußerliche Handlungen. Meine Gefühle, Gesinnungen, Gedanken habe ich frei, ich kann sie willkürlich verändern und von mir aus darüber verfügen. Aber was ich innerlich thue, das kann ein Anderer durch keinen Vertrag erwerben, weil er nicht erkennen kann, ob ich es wirklich thue. Aus diesem Grunde lassen sich die innern Handlungen des Menschen wohl moralisch, aber nicht physisch veräußern. Mithin bleiben als einzig möglicher Gegenstand der im Vertrage veräußerlichen Rechte nur die äußeren Handlungen, die Leistungen der körperlichen Kräfte übrig**).

a. Das Selbstvertheidigungsrecht.

Das Recht der äußeren Handlungen bezieht sich entweder auf Personen oder Sachen. Es ist in der ersten Rücksicht entweder natürlich oder erworben.

Es giebt ein natürliches Recht zu einer äußeren Handlung in Rücksicht auf die eigene Person: das Recht der Selbstvertheidigung. Dieses Recht kann ich veräußern. Ich kann das Recht, mich zu vertheidigen, auf einen Anderen übertragen, ausgenommen in zwei Fällen, in denen ich es nicht übertragen darf, ohne ein unveräußerliches Recht aufzugeben: im Falle der Nothwehr und

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 170—71.

**) Ebendaselbst. IV Cap. S. 172.

wenn diejenigen, die mich und mein Recht vertheidigen sollten, es angreifen. Im ersten Fall handelt es sich um mein Leben, im zweiten um mein Recht überhaupt. Das Recht der Selbstvertheidigung ist im zweiten Fall offenbar gleichbedeutend mit dem Rechte des Widerstandes gegen die Regierung. Diese beiden Fälle ausgenommen, kann ich das Recht der Selbstvertheidigung übertragen; ich kann diesen Vertrag auflösen und mein Recht zurücknehmen, ohne zu einem Schadenersatz verbunden zu sein. Denn welchen Schaden thue ich denen, die nicht mehr die Pflicht und Last haben sollen, mich zu vertheidigen*)?

b. Das Recht der Verträge.

Alle andern Rechte zu äußern Handlungen in Rücksicht auf Personen sind erworben. Ihre Erwerbung geschieht durch Vertrag. Es ist das Recht, mit anderen Personen Verträge zu schließen; diese Verträge können sich beziehen auf den Gebrauch meiner Kräfte, auf meine Arbeit und deren Verwerthung oder auf die Erwerbung von Sachen durch Kauf und Verkauf. Es sind **Arbeits- und Handelsverträge.**

Ich kann das Recht der Arbeitsverträge veräußern zu meinem Nachtheile, entweder ganz oder zum Theil. Ich verpflichte mich z. B. nur für eine bestimmte Person arbeiten zu wollen, für einen bestimmten Preis, oder für Andere erst dann zu arbeiten, wenn es jene Person erlaubt.

Ebenso kann das Recht der Handelsverträge veräußert werden zur Begünstigung gewisser Personen. Ich verzichte zu Gunsten des Anderen entweder gänzlich auf das Recht, eine Waare zu kaufen oder sie früher zu kaufen als dieser; ebenso in Rücksicht des Verkaufs, der Andere hat das Recht entweder des Alleinkaufs oder des Vorkaufs; er hat das Recht entweder des Allein-

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 172—75.

handels oder des Vorhandels. In solchen Arbeits= und Handelsverträgen wird das Recht, Verträge zu schließen, entweder ganz oder theilweise veräußert: es sind Begünstigungsverträge möglicher Art*).

c. Das Eigenthumsrecht.

Das Recht zu äußeren Handlungen bezieht sich endlich auf Sachen und fällt zusammen mit dem Eigenthumsrecht; dieses Recht gründet sich auf die Arbeit und die Zueignung: mein Eigenthum ist das Product meiner Arbeit; Gegenstand rechtmäßiger Zueignung ist das herrenlose Object, die rohe Materie. Ich kann zu Gunsten Anderer auf mein Eigenthums= und Zueignungsrecht Verzicht leisten entweder ganz oder zum Theil. Ich kann auf diese Weise beide veräußern.

Ich veräußere mein Eigenthumsrecht ganz, wenn ich mich verpflichte nur für den Anderen zu arbeiten, selbst besitzlos zu sein, meine eigenen Kräfte völlig dem Anderen in Dienst zu geben und sie damit völlig zu dessen Eigenthum zu machen. Der Andere ist der Eigenthümer meiner Arbeitskräfte; hier ist der Benachtheiligte in ungemessenem Frohndienst: es ist der Zustand der Sclaven bei den Alten, der gutsunterthänigen (zum Grundeigenthum gehörigen) Landbauern bei uns.

Das Eigenthumsrecht wird theilweise veräußert. Ein Theil der eigenen Kräfte oder der eigenen Arbeit gehört einem Anderen und ist fremdes Eigenthum. Das ist der Fall bei den gemessenen Frohndiensten.

Das Zueignungsrecht wird veräußert, wenn wir zu Gunsten Anderer Verzicht leisten, das freie Gut der Natur in Besitz zu nehmen. Dahin gehört das Recht der Jagd und Fischerei, die Hütungs= und Triftgerechtigkeit u. s. f.**).

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 175—77.

**) Ebendaselbst. IV Cap. S. 177—79.

3. Die Entschädigungsfrage.

Alle diese Verträge sind Begünstigungsverträge; sie sind sämmtlich auflösbar; sie sind aufgelöst, sobald der Wille, sie zu halten, sich ändert. Das Recht, diesen Willen zu ändern, ist unveräußerlich. Die Frage betrifft daher nur die Entschädigung.

Die Entschädigung kann überhaupt nur da in Frage kommen, wo sich durch die Auflösung des Vertrages für den Begünstigten ein wirklicher Schaden herausstellt. Und der Schein eines wirklichen Verlustes ist unter den obigen Fällen nur in dem einen vorhanden, wo der Begünstigte im Besitze fremder Arbeitskräfte war, also nach Auflösung jenes ausschließenden Arbeitsvertrages weniger besitzt als vorher.

Der Begünstigte hat die fremden Arbeitskräfte verloren, und sein Gut braucht mehr Arbeitskräfte, als er selbst natürlicherweise besitzt. Er braucht mehr Arbeitskräfte, weil er mehr Bedürfnisse hat, weil er mehr besitzt. Jetzt muß er sich neue Arbeitskräfte erwerben, die theurer sind als jene frühern, die er besaß. Sein Erbgut verursacht jetzt mehr Kosten, also ist es weniger werth als vorher. Es war vorher theurer durch die Menschenkräfte, die der Herr des Gutes besaß, aber diese Menschenkräfte sind nicht sein Erbgut. Der scheinbare Schaden, den er leidet, ersetzt sich von selbst. In demselben Maße als das Geld sich vermehrt, sinkt der Geldwerth; in demselben Maße steigt der Bodenwerth, und wenn der große Grundbesitzer seine überflüssigen Ausgaben verringert d. h. seinen Luxus einschränkt, so kommt unfehlbar die Zeit, wo er sich im Besitz der Quelle alles Reichthums befindet. Gewiß bedarf die Welt einer gleichmäßigeren Vertheilung der Güter; gewiß muß dieses große Problem gelöst werden ohne Eingriffe in die Rechte des Eigenthums.

Diese Art der Lösung ist nur auf einem Wege möglich: durch die Entfesselung der menschlichen Kraft. „Gebet den Handel frei mit dem natürlichen Erbtheile des Menschen, mit seinen Arbeitskräften, ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, daß der Ertrag des Grundeigenthums und alles Eigenthums in umgekehrtem Verhältniß mit der Größe desselben steht; der Boden wird, ohne gewaltthätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, von selbst allmälig sich unter mehrere vertheilen, und euer Problem wird gelöst sein*).“

Der Begünstigte brauche jetzt die eigenen Kräfte, er arbeite selbst. Er kann nicht, er hat zu arbeiten nicht gelernt, er hat die Zeit versäumt, weil er kraft seines Begünstigungsvertrages sicher war, daß fremde Kräfte für ihn arbeiten. An seiner Unfähigkeit ist der Vertrag Schuld; an diesem Vertrage sind wir mit Schuld, denn wir haben den Anderen zu unserem Nachtheile begünstigt. So haben wir seine Arbeitsunfähigkeit, seinen Schaden, seine Entbehrungen zum Theil mit verursacht. Freilich sind diese Entbehrungen nur die des Reichen und in keinem Verhältnisse zu dem wirklichen Mangel, den der Arme leidet. Was der Reiche zu entbehren hat, nachdem er den Besitz fremder Kräfte verloren, ist das Allerentbehrlichste; was der Arme entbehren muß, gehört zur Lebensnothdurft. Man sollte deßhalb den Reichen nicht so sehr bedauern, wenn er genöthigt ist, seinen Luxus einigermaßen einzuschränken. Indessen ist nun einmal dieser Luxus seine Lebensgewohnheit geworden, und jeder Abbruch gewohnter Lebenszustände ist peinlich. Allmälig, wie er sich an den Ueberfluß gewöhnt hat, soll er sich jetzt davon entwöhnen. Man gebe ihm also die zu jener Entwöhnung nöthige Frist und leiste ihm unterdessen einen nach der Größe seines Ver-

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 179—182.

lustes bemessenen, für die Dauer seiner Entwöhnung berechneten Schadenersatz, der von Jahr zu Jahr abnimmt*).

Nun sind in unseren Staatsordnungen die beiden begünstigsten Volksclassen Adel und Geistlichkeit. Es sind die Vorrechte dieser beiden Stände, welche die französische Revolution bekämpft und zerstört hat. Nachdem die Frage der Berechtigung der Privilegien überhaupt entschieden ist, so wird jetzt unter dem festgestellten Gesichtspunkt insbesondere untersucht werden müssen, wie es sich mit jenen beiden privilegirten Ständen verhält: mit den Vorrechten des Adels und der Kirche?

II.

Die Entstehung des Adels.

1. Die Arten des Adels.

Wie verhält es sich zunächst mit dem Adel in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung**)? Um die Rechtmäßigkeit der Ansprüche unseres heutigen Adels beurtheilen zu können, muß man wissen, worauf diese Ansprüche beruhen, worauf unser gegenwärtiger Adel sich gründet, was er ist, wie er entstanden? Die erste Frage betrifft daher seinen Ursprung.

Vor allem sind hier zwei Arten des Adels zu unterscheiden. Es giebt einen Adel, der in jedem Volksleben auf natürliche Weise entsteht, auf die allgemeine Anerkennung sich gründet, aber keine besonderen Berechtigungen besitzt; die andere Art, deren Entstehung weniger leicht zu erklären ist, bildet eine begünstigte, durch gewisse Rechte ausgezeichnete Classe. Die erste Art nennt Fichte „den Adel der Meinung", die zweite „den des Rechts".

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 187—89.

**) Ebendaselbst. V Cap. S. 189.

2. Der Adel der Meinung.

Der Adel der Meinung gründet sich auf die persönlichen Verdienste, auf die hervorragenden Thaten, die den Namen ihres Urhebers groß machen und ihm einen Glanz geben, der weit hinaus leuchtet. Die bedeutende That erwirbt die Anerkennung der Welt; die Meinung der Menschen erhebt den hochverdienten Mann über die Menge, er ist vor Allen erkennbar: ein wirklicher „nobilis". Dieser Adel ist der persönliche wohlverdiente Ruhm, die Nobilität. Es kann nicht ausbleiben, daß in einem Volk, in einem Staat, der gemeinschaftliche Zwecke verfolgt, sich Einige durch ihre Thaten auszeichnen, dadurch in der Meinung der Andern berühmt und in diesem Sinne geadelt werden. Auch die Erben eines berühmten Namens werden von dem Glanze desselben noch mit erleuchtet, und die Welt blickt mit Interesse auf die Nachkommen großer Männer. Aber der Ruhm hat keinen Stand und keine Vorrechte. Einen großen Namen noch besonders adeln, wie es bei uns bisweilen geschieht, heißt in Wahrheit ihn entadeln, indem man ihn verändert.

Die freien Völker der alten Welt kannten kaum einen anderen Adel als diesen. Ihr Adel war der berühmte Name. Die altrömischen Patricier freilich wurden ein Adelsstand mit politischen Vorrechten, die sie den verschuldeten Plebejern abgewonnen, dann aber in einer Reihe von Verträgen eines nach dem andern aufgeben mußten, bis zuletzt in der römischen Republik kein anderer Adel galt, als der Amtsadel, die curulische Auszeichnung, die Nobilität. Diese Patricier waren ein Rechtsadel, der auf das Unrecht gegründet und dem Untergange bestimmt war.

Unser heutiger Adel ist kein Adel der Meinung; er hat und beansprucht gewisse Vorrechte: er ist ein Adel des Rechts.

Er gründet diesen Besitz und diese Ansprüche bloß auf die Geburt: er ist Geburts- oder Erbadel. Wie ist dieser Adel entstanden*)?

3. Der Ursprung des Lehnsadels.

Wir müssen zurückblicken in die Urzustände der germanischen Völker, aus denen der heutige europäische Adel hervorgegangen ist. Sie lebten vor der festen Staatengründung als kriegerische Nomaden; es gab unter den freien Männern keine andere Auszeichnung als kriegerische Tugend, den Ruhm der Waffenthat, den darauf gegründeten Adel der Meinung. Mit den festen Staatseinrichtungen und dem festen Länderbesitz fehlten noch die Bedingungen, die einen Adel des Rechts hätten erzeugen können.

Diese Bedingungen kamen. Die Kriegszüge brauchten Anführer, einen obersten Kriegsherrn, einen König. Die Eroberungen führten zur Beute, zum Länderbesitz, zur Austheilung des eroberten Landes an die Kriegsgenossen, die Waffenbrüder des Königs. Zunächst wurde das Land verliehen nicht als Eigenthum, sondern als Lehen; der Lehnsherr ist der König, die Lehnsmänner sind seine Vasallen: hier haben wir den Ursprung des sogenannten Feudalsystems. Der Lehnsbesitz war bedingt durch die Waffenbrüderschaft des Königs; nur seine Waffenbrüder konnten seine Vasallen werden. Aber es gab damals noch nicht, wie Montesquieu meint, einen Stand, der das ausschließende Recht zur Waffenbrüderschaft des Königs gehabt hätte; es gab noch keinen Adel des Rechts, noch keinen Erbadel. Das Recht des Vasallen ist bedingt durch sein persönliches Verhältniß zum König, es ist ein persönliches Vorrecht. Wenn der Lehnsherr stirbt, so erlischt

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 189—196.

mit diesem Verhältniß auch das Recht des Lehnsmannes, er tritt zurück unter die Freien, sein Recht geht nicht über auf seine Familie. Aber mit dem Feudalsystem sind die Grundlagen gegeben, aus denen der Adel des Rechts (der Erbadel) entsteht*).

4. Der Ursprung des Erbadels.

Der Lehnsbesitz befestigt sich. Er wird im Laufe der Zeit lebenslänglich, zuletzt erblich. Jetzt kehrt sich das System um. Vorher war die Waffengenossenschaft des Königs der Grund des Lehnsbesitzes und der damit verbundenen persönlichen Vorrechte; jetzt wird der Lehnsbesitz der Grund der Waffengenossenschaft des Königs und der persönlichen Vorrechte. Vorher war es der König selbst, der das Recht auf ein Lehen gab; jetzt ist es das Lehen, welches den König berechtigt die Kriegsdienste zu fordern. An den Lehnsbesitz sind die Pflichten und Rechte geknüpft; mit dem Lehnsbesitz werden diese Verbindlichkeiten und Rechte erblich. Jetzt giebt es erbliche Rechte, einen Adel des Rechts, einen Erbadel.

Dieser Adel ist bedingt durch den erblichen Lehnsbesitz, aber dieser Besitz selbst ist nicht unbedingt. Mit dem Boden, den er erbt, sind gewisse Rechte und Pflichten verbunden. Er kann jenen nicht erben, wenn er diese nicht übernimmt. Diese Uebernahme geschieht durch einen förmlichen Vertrag, durch den Lehnseid. So bleibt bei diesem Erbadel das Vertragsrecht noch ungekränkt. Die Geburt berechtigt zum Anspruch auf das Erbe des Lehns; der Besitz des Lehns giebt den Adel, aber zur Uebernahme dieses Besitzes berechtigt erst der geleistete Lehnseid.

Dieser Erb- und Rechtsadel ist noch nicht Geburtsadel.

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 196—209.

Er ist bedingt unmittelbar durch den Lehnsbesitz, mittelbar durch die Geburt. Die Geburt allein berechtigt noch nicht zum Besitze, denn es erben nicht Alle. Dieser Adel ist nicht unser Erbadel, aber er giebt die erste Veranlassung zu dessen Entstehung*).

5. Der Ursprung des bloßen Geburtsadels.

Die erblichen Lehen theilen sich und die Theilung geht fort ins Unbegrenzte. So entstehen untergeordnete Lehen und Vasallen von Lehnsherrn, die selbst Vasallen sind, (Aftervasallen). Das Reich zerfällt in so viele große Lehen, diese zerfallen in kleine, die in noch kleinere zerfallen. Dieses Lehnswesen erzeugt eine Menge von Fehden, und zugleich gewährt der Lehnsverband den einzigen Schutz gegen das um sich greifende Faustrecht. Zuletzt können auch die freien Güter (Allodien) sich nur schützen, indem sie in den Lehnsverband eintreten. Die Allodialbesitzer werden Lehnsleute, es giebt keine freien Männer mehr, es giebt nur noch Lehnsmänner (Edle) und Sclaven. Der Adel selbst zerfällt in den großen und kleinen, den reichsunmittelbaren (die Pairs) und den mittelbaren in seinen verschiedenen Abstufungen. Aber auch der kleinste Adel beruht noch auf Lehnsbesitz. Es giebt noch keinen Adel ohne Besitz, keinen bloßen Geburts- oder Familienadel.

Aus dem Lehnswesen entsteht das Ritterthum. Die Söhne der kleineren Vasallen werden an den Höfen der größeren erzogen. Die Hoffeste bedürfen der Spiele, der ritterlichen Kampfspiele, der Tourniere. Die Ritter im Kampfspiel müssen ein Zeichen haben, das sie kenntlich macht; so entsteht das Bild auf dem Schilde; dieses Bild wird der Vereinigungspunkt

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 209—211.

der Familie des Ritters. Es erbt fort ohne Lehen, es wird zum Wappen, das alle Familienglieder führen. Nach diesem Wappen wird der Familienname gemacht, wie heute die Neugeadelten umgekehrt nach ihrem Namen das Wappen bilden. Der Name, der das Wappen führt, ist adlig. Wir haben einen Adel, den nichts macht als „ein bemaltes Brett": einen bloßen Geburtsadel.

Die Fehden haben sich vermehrt und damit das Bedürfniß der Kriegsdienste. Jetzt braucht man auch die Bauern zu Kriegsleuten und die besitzlosen Nachkommen der Lehnsmänner zu Anführern im Kriege; so macht der Gebrauch einen Vorzug, den bald alle, die sich adlig nennen, als Vorrecht in Anspruch nehmen und der sich durch Gewohnheit als solches befestigt; jetzt ist es bloß die Geburt, welche Vorrechte vor anderen Menschen und auf andere Menschen geben soll. Das ist unser heutiger Adel. Es ist kein Vertrag, auf den dieser Adel sich gründet, sondern ein bloßes Vorurtheil, entstanden durch Unwissenheit, genährt durch Anmaßung, fortgesetzt durch Mißbrauch*).

III.

Die Vorrechte des Adels.

1. Das Vorrecht der Ehre.

Welche Ansprüche gründet dieser Adel auf die vermeintlichen Vorzüge seiner Geburt? Er möchte beide Arten des Adels in sich vereinigen: den Adel der Meinung und den des Rechts.

Er will vor allem vornehmer sein als die Anderen und fordert, daß ihm größere Ehrenbezeugungen auf Grund seines er-

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 211—214.

erbten Namens erwiesen werden; die öffentliche Meinung soll ihn auszeichnen und zu dieser Auszeichnung verpflichtet sein. In diesen Ansprüchen verstärkt sich die Null durch die Null. Der Adel der Meinung ist der berühmte Name. Nicht jeder ererbte, mit einem „von" begleitete Name ist berühmt. Die Namen unseres Adels sind es in den seltensten Fällen; die wenigsten erwecken kraftvolle Nebenideen, welche in der öffentlichen Meinung Effect machen. Eine Hauschronik ist nicht die öffentliche Meinung. Bei den Namen Keith, Winterfeld, Schwerin kommt uns doch noch die Vorstellung von Helden; bei den meisten unserer adligen Namen, die sich in Burg, Thal, Ecke u. s. f. endigen, kommt uns gar keine Vorstellung. Die Namen der großen Griechen und Römer lebten in dem Bewußtsein der Welt; die Namen eines Appius, Brutus, Scipio, Cimon, Miltiades hatten ihren bestimmten Klang. Wo giebt es bei uns Namen des herkömmlichen Adels, die so bedeutungsvoll und darum so bekannt wären? Ohne Namensruhm wollen sie um ihres Namens willen geehrt sein und wo möglich größere Ehren haben, als jemals der wirkliche Ruhm gehabt hat. Der Adel der Meinung wird gegeben, nicht genommen; der heutige Adel will nehmen, was der Adel der Alten sich geben ließ. Und dieser heutige Adel ist in den meisten Fällen so wenig ein Gegenstand freiwilliger Anerkennung und Auszeichnung, daß er vielmehr sehr oft die entgegengesetzten Empfindungen hervorruft und die Meinung der Welt eher zur Satyre stimmt, als zur Verehrung. Und diese höhere Geltung in der Meinung der Leute nimmt er noch dazu als sein Recht in Anspruch, als ob Ehre und Anerkennung ein Recht und nicht vielmehr ein freiwilliges Geschenk wären *).

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 214—221.

Es mag sein, daß die Vorfahren mächtig, angesehen und in ihren Gesinnungen und Handlungen selbst edel waren. Die Nachkommen machen sich daraus ein besonderes Ehrgefühl, das mit dem Ahnenbewußtsein zusammenhängt und nennen es ihr „point d'honneur". Dieß wollen sie anerkannt sehen; diese Anerkennung soll ihnen die Welt schuldig sein. Es heißt: „noblesse oblige", das Ahnenbewußtsein verbindet zu einer edlen Denk- und Handlungsweise. Glücklich, wenn es so ist, aber auch nur glücklich! Das Ahnenbewußtsein, das Gefühl, seinen Vorfahren keine Schande machen zu dürfen, erleichtert dem Adligen die Erfüllung der Pflicht, die jeder hat. Diese Erleichterung ist ein Glücksgut. Glücksgüter geben keine Ansprüche, am wenigsten Ansprüche von Rechtswegen. Indessen, was die edle Lebensart betrifft, so ist hier ein großer Unterschied zwischen dem alten Adel und dem modernen; jener war ritterlich, dieser ist höfisch; bei dieser Umwandlung hat der ritterliche Adel viel von der alten Art verloren. Es ist ein großer Unterschied zwischen den Grundsätzen der Ritterschaft und denen der Hofkünste, zwischen ehemals und jetzt. Einst galt der Grundsatz, nichts Unedles zu thun; jetzt gilt als Grundsatz, nicht sagen zu lassen, daß man etwas Unedles gethan habe. Der alte Grundsatz geht auf die Sache; der moderne geht auf den Schein der Sache. Dieser Schein ist das point d'honneur des heutigen Adels*).

Auf den Adel der Meinung und die damit verbundenen Ehren hat der heutige Adel nur zum geringsten Theil einen innern Anspruch, einen äußeren von Rechtswegen hat er gar nicht. Denn die Meinung läßt sich überhaupt nicht von Rechtswegen beanspruchen, sie hat keine rechtskräftige Ursachen. Die Ehren,

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 221—25.

welche dem Adel erwiesen werden aus Gewohnheit und Meinung, hat der Staat nicht zu verbieten, noch weniger zu gebieten. Es muß jedem erlaubt sein, diese Ehren für sich in Anspruch zu nehmen, und ebenso muß es jedem erlaubt sein, diesen Ansprüchen seine Anerkennung zu versagen*).

2. Das Vorrecht der Rittergüter. Gutsunterthänigkeit und Frohndienste.

Aber der Adel begehrt nicht bloß den Vorzug der Ehre, er beansprucht auch gewisse reelle Vorrechte. Ihm allein soll das Recht zustehen, Rittergüter besitzen zu dürfen. Früher war es der Besitz des Rittergutes, von dem der Adel und die Pflicht der Kriegsdienste abhing: jetzt soll umgekehrt der adlige Name die Bedingung sein, welche den Besitz der Rittergüter ermöglicht. Nun sind diese Güter käuflich geworden. Also muß der Adel allein das Recht haben, sie zu kaufen und damit sein Geld auf die beste Weise in Sicherheit zu bringen. Dann aber würde das Geld in der adligen Hand mehr vermögen als in der bürgerlichen: der Adel kann mit seinem Gelde erwerben, was der Bürgerliche nicht kann, das adlige Geld ist mehr werth als das bürgerliche, jenes darf mit größerer Sicherheit angelegt werden als dieses. Das Vorrecht des Adels eingeräumt, sind diese Folgerungen nothwendig. Daß sie unmöglich rechtsgültig sein können, beweist auf das deutlichste, daß ihr Grund rechtsungültig ist**).

Der Besitz eines Rittergutes, gleichviel in wessen Hand der Besitz ist, giebt gewisse Rechte auf die Güter der Landbauern, die zum Rittergut gehören. Der Bauer ist nicht im wirklichen

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 226—27.

**) Ebendaselbst. V Cap. S. 227—30.

Besitz seines Gutes, dieses gehört dem Herrn entweder ganz oder zum Theil, der Herr des Ritterguts ist entweder der völlige Eigenthümer oder durch den sogenannten eisernen Stamm der Miteigenthümer des bäuerlichen Gutes. Der Bauer ist daher von Rechtswegen dem Herrn zinspflichtig. Die Zinsen muß er zahlen in Diensten (Frohndiensten), die er dem Herrn leistet, und in Rechten, die dem Herrn auf dem Gute des Bauern zustehn.

Der Bauer gilt als zum Boden gehörig, als gutsunterthänig. Wer das Rittergut besitzt, besitzt damit auch die Person des Bauern. Ein solcher Zustand ist Sclaverei und damit absolut unrechtmäßig. Das Recht der Person ist unveräußerlich; über dieses Recht giebt es keinen Vertrag; jeder Vertrag dieser Art ist von vornherein ungültig. Der Bauer darf seine persönliche Freiheit in jedem Augenblick zurücknehmen ohne irgend eine Entschädigung, die er dafür dem Herrn schuldig wäre.

Aber auf das Gut des Bauern hat der Herr ein wirkliches Eigenthumsrecht. Dieses Recht ist unverletzlich. Was der Bauer in dieser Rücksicht dem Herrn schuldig ist, muß er ihm leisten. Aber w i e er es zu leisten hat, ist eine andere Frage. Er sollte das Capital des Herrn (den eisernen Stamm) nie zurückzahlen, sondern nur verzinsen und diese Zinsen nicht in baarem Gelde, sondern nur in Frohndiensten leisten dürfen, die seine Person abhängig machen und dem Landbau selbst keineswegs förderlich sind? Vielmehr muß es dem Bauer freistehn, sein Eigenthum von dem des Herrn und ebenso seine Frohndienste abzulösen, und diese Ablösung muß auf eine Weise geschehen, die das Eigenthumsrecht des Herrn nicht verletzt und die rechtswidrige Unterthänigkeit des Bauern aufhebt*).

---

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 230—233.

3. Die hohen Staatsämter.

Außer den Vorzügen der Ehre und dem Besitz der Rittergüter beansprucht der Adel für sich die Bekleidung der hohen Stellen in der Staatsverwaltung und im Felde. Das Regieren ist eine Kunst, die, wie jede andere, das nöthige Talent und die nöthigen Kenntnisse fordert. Die Geburt allein ist keine Bürgschaft, daß die Bedingungen vorhanden sind, unter denen wichtige Aemter verwaltet sein wollen. Die Geburt giebt daher keinen Anspruch auf Aemter. Und was würde die Folge sein, wenn diese Ansprüche rechtskräftig wären? Die Adligen wären allein zu jenen Aemtern wahlfähig. Die Wahl geschieht von oben her d. h. von Stellen, die allein in der Hand des Adels sind. Dann sind die Adligen allein wahlfähig und allein wählend; in ihrer Hand sind die hohen Stellen und die Verfügung über alle anderen; der ganze Staat ist demnach in der Hand des Adels; er ist nicht bloß Staat im Staate, er ist der Staat selbst. Alle Anderen sind von den Staatsämtern ausgeschlossen, also nur unterthänig. Das wäre die Adelsherrschaft in der schlimmsten Form, die Oligarchie in der größten Entartung*).

4. Domherrnstellen.

Sind nun die Ansprüche auf den Besitz der Rittergüter und der Staatsämter unrechtmäßig (weil dadurch die Rechte Anderer verletzt werden), so gebe man dem Adel wenigstens reiche Sinecuren, Stellen, die er bekleiden kann ohne Talent; man lasse ihm den Anspruch auf den Besitz einer Anzahl Domherrnstellen und komme mit deren Einkünften namentlich dem ärmeren Adel zu Hülfe.

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 234—239.

Es handelt sich hier um die protestantischen Stifte. Ursprünglich waren die Domstiftungen (Hochstifte) bestimmt zum Zwecke der Volksbildung. Die Kirche hat sie in Besitz genommen und für ihre Zwecke verwendet; die Reformation hat sie der Kirche entrissen und dem Staate zurückgegeben. Jetzt sind sie das rechtmäßige Eigenthum des Staats. Wie käme der Adel zu einem rechtskräftigen Anspruch auf den ausschließenden Besitz solcher Stellen? In die Hand des Staats zurückgekehrt, sind jene Stiftungen wieder im Stande, ihren ursprünglichen Zweck zu erfüllen: Mittel für die Volksbildung zu sein. Man verwende daher ihre Einkünfte zur Verbesserung der Volkslehrer, zur Belohnung Gelehrter und zur Beförderung der Wissenschaft. Sie haben einen gemeinnützigen, der Geistesbildung zugewendeten Zweck, den sie nicht erfüllen, wenn sie einige Edelleute ernähren*).

5. Hofämter.

So bleibt für die Ansprüche des Adels wohl nichts Anderes übrig als die Hofämter, die entweder zu Zierrathen des Throns oder zum Umgang des Fürsten bestimmt sind. Zierrathen sind überflüssig; Umgang ist kein Amt. Der Fürst als Fürst ist das lebendige Gesetz, das keines Umgangs bedarf und keine persönlichen Einwirkungen erlaubt. Der Fürst als Privatmann darf seine Freunde haben und wählen, wie jeder andere. Will er als solche nur Adlige zu Freunden haben, niemand macht es ihm streitig; aber Freunde sind keine Aemter.

Die Ansprüche des Adels auf die Ehre, welche in der Meinung der Welt besteht, sind keine Rechtsansprüche, denn ihr Gegenstand ist kein Recht; die Ansprüche auf den Besitz der Ritter-

*) Ebendaselbst. V Cap. S. 239—241.

güter, die Staatsstellen und die Stiftssinecuren sind rechtswidrig; die Ansprüche auf Hofämter sind nichtig: mithin giebt es keinen Rechtsgrund, der den Adel als Stand im Staate begünstigen oder privilegiren könnte.

Ob für den Staat eine durch Reichthum und Ansehen ausgezeichnete Volksclasse wünschenswerth und zweckdienlich sein könne, ist keine Frage des Rechts, sondern der Nützlichkeit und fällt als solche unter einen anderen Gesichtspunkt als den gegenwärtigen.

Elftes Capitel.

Die Vorrechte im Staat. II. Die Kirche. Schlußbetrachtung.

I.

Das Recht der sichtbaren Kirche.

1. Ursprung. Der kirchliche Glaubensvertrag.

Die beiden begünstigten Volksclassen, deren Vorrechte die Revolution vernichtet hat, sind Adel und Geistlichkeit. Es ist gezeigt worden, daß die Vernichtung der Adelsvorrechte kein Unrecht begeht, daß die Rechtsansprüche des Adels auf seine Privilegien nichtig und grundlos sind. Wie steht es mit den Vorrechten der Kirche? Es handelt sich in der Auflösung dieser Frage um das Rechtsverhältniß zwischen Kirche und Staat. Die in einem Rechtsverhältniß begriffene Kirche kann keine andere sein als die sichtbare. Um entscheiden zu können, wie sich diese Kirche zum Staate verhält und worauf sie ihre Rechtsansprüche gründet, müssen wir einsehen, was sie ist, wie sie entsteht?

Die menschliche Vernunft hat das Bedürfniß nach Gewißheit über die Bestimmung und das Endziel des menschlichen Daseins: diese Gewißheit, die durch keine objective Erkenntniß gewonnen werden kann, nennen wir Glauben, die Gemeinschaft im Glau=

ben Kirche, die Glaubensgemeinschaft aller vernünftigen Geister unsichtbare Kirche.

Es giebt für den Glauben keine andere Gewißheit als die persönliche. Jede Person, die meinen Glauben theilt, gilt mir als ein Zeugniß für dessen Wahrheit; jedes Zeugniß dieser Art stärkt und befestigt den Glauben, und jeder Glaube hat das Bedürfniß sich zu stärken. Das Mittel dazu ist die ausdrückliche Glaubensübereinstimmung. Darum begehrt jeder Glaube Glaubensgenossen. Eine solche auf ausdrückliche Glaubensübereinstimmung gegründete Genossenschaft ist die sichtbare Kirche: jeder Glaube hat das Bedürfniß nach einer sichtbaren Kirche und daher den Trieb, die unsichtbare Kirche in eine sichtbare zu verwandeln.

Die ausdrückliche Glaubensübereinstimmung, diese Grundlage der sichtbaren Kirche, setzt voraus ein gegenseitiges Glaubensbekenntniß; das gegenseitige gleiche Glaubensbekenntniß macht die Glaubensgemeinschaft, den kirchlichen Vertrag: auf einen solchen Vertrag gründet sich die sichtbare Kirche. Nicht als ob dieser Vertrag den Glauben machte; er setzt den Glaubensinhalt voraus und besteht nur darin, daß sich die Personen gegenseitig ihren Glauben mittheilen. Ohne ein solches gegenseitiges Glaubensbekenntniß, ohne eine solche absichtliche Wechselwirkung, ohne einen Vertrag in diesem Sinn ist (wohl Glaube, aber) keine Glaubensgesellschaft, keine sichtbare Kirche möglich. Nur so entsteht die kirchliche Verbindung*).

2. Das kirchliche Richteramt.

Der Glaube, auf welchem die Kirche ruht, gilt ihr nothwendig als der wahre, und da die Wahrheit nur eine sein kann,

*) Beiträge u. s. f. Zweites Heft. VI Cap. S. 244—47.

so gilt ihr dieser Glaube als der allein wahre. Jeder kann ihn annehmen, wenn er will; die Wahrheit aber anzunehmen, soweit es in unserer Macht steht, ist Pflicht: daher muß die Kirche den Glauben als Pflicht, als Glaubenspflicht fordern*).

Es giebt keine Kirche ohne Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Glaubens, von dessen alleiniger Wahrheit. Jedes ihrer Mitglieder ist von dieser Wahrheit durchdrungen, jedes ist in seinem Glaubensbekenntniß wahrhaftig; nur unter dieser Bedingung steht die Kirche auf festem Grunde. Aber wie kann die Kirche sich dieser Wahrhaftigkeit versichern? Wie kann sie dieselbe beaufsichtigen und richten? Daß sie es muß, um fest zu stehen, ist eine Nothwendigkeit der Kirche. Wie sie es kann, ist ihre Lebensfrage.

Ueber die Wahrhaftigkeit des Einzelnen richtet allein das Gewissen. Soll die Kirche dieses Richteramt führen, so muß sie an die Stelle des Gewissens treten. Das Gewissen durchschaut allein Gott; er ist der Herzenskündiger, der allmächtige Richter, der die Vergeltung übt; er wird die Glaubenslüge richten und strafen. Er wird sie strafen. Die göttliche Strafe liegt im Jenseits; dagegen die sichtbare Kirche muß schon hier richten und strafen können, oder sie ist keine Kirche auf festem Grunde. Das Richteramt Gottes muß schon auf Erden ausgeübt werden. Es liegt daher in den Bedingungen der sichtbaren Kirche, daß sie das Richteramt Gottes auf Erden an sich nimmt und in seinem Namen richtet und straft. Sie muß an die Stelle Gottes treten, um an der des Gewissens zu stehen. Daß die Kirche diese Stelle wirklich vertritt, muß selbst als ein kirchliches Glaubensgesetz gelten: als Fundamentalgesetz der Kirche**).

---

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 248.

**) Ebendaselbst. VI Cap. S. 248—251.

Das Richteramt des Gewissens wird auf Gott übertragen: das ist die erste Veräußerung; das Richteramt Gottes wird auf die Kirche übertragen: das ist die zweite Veräußerung. Der Glaube der Kirche fordert zugleich den Glauben an die Kirche und gründet sich auf diese Bedingung.

Aber wie kann die Kirche den Glauben richten und die Wahrhaftigkeit dieses Glaubens? Wie vermag sie ihn zu erkennen? Es heißt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Daher muß der Glaube so eingerichtet werden, daß die Früchte desselben leicht erkennbar sind und in die Augen fallen. Wenn die Früchte des Glaubens in äußern Uebungen bestehen, wenn der Glaube selbst so beschaffen ist, daß er sich in äußeren Werken darstellt und ausdrückt, so ist er leicht zu erkennen, zu beaufsichtigen, zu richten; so ist die Aufgabe des kirchlichen Richteramtes gelöst*).

3. Die kirchliche Strafgewalt.

Die Kirche richtet, d. h. sie belohnt und straft, sie bindet und löst im Namen Gottes. Was sie bindet und löst, soll im Himmel gebunden und gelöst sein. Ihre Belohnungen und Strafen gelten für die unsichtbare, jenseitige Welt; sie hat darum kein Recht zu zeitlichen Strafen. Wenn ihre Richtersprüche zeitliche Folgen haben sollen, so können diese nicht Strafen sein, sondern nur Abbüßungen, denen der Gläubige sich freiwillig unterwirft. Wer nicht büßen will, den darf die Kirche nicht zur Buße zwingen; ein solcher Zwang wäre Strafe, und sie hat kein Recht zu zeitlichen Strafen, auch nicht zu der eines Unbußfertigen. Wenn sie ein solches Strafrecht in Anspruch nimmt, so überschreitet sie die Rechtsgrenzen ihrer Macht und handelt ihrem Wesen zuwider**).

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 251—54.

**) Ebendaselbst. VI Cap. S. 354—56.

4. Die römisch-katholische Kirche.

Die Aufgabe des kirchlichen Richteramts, die eines ist mit der Aufgabe und Geltung der sichtbaren Kirche selbst, ist nie systematischer und folgerichtiger gelöst worden als durch die römisch-katholische Kirche. Jeder Kirche muß ihr Glaube als der wahre, als der alleinwahre gelten, als das einzige Mittel des Heils. Kein Heil außer der Kirche; alles Heil nur durch den Glauben der Kirche, durch den Glauben an die Kirche, an diese Kirche als die alleinseligmachende: diese Sätze sagen dasselbe und sind im Sinne der Kirche so folgerichtig, daß sie aus kirchlichen Gründen nicht widerlegt werden können, selbst nicht aus Gründen der entgegengesetzten Kirchen. Die Probe läßt sich leicht machen. Jede der drei christlichen Kirchen lehrt: niemand kann selig werden durch die eigene Vernunft, sondern nur durch den Glauben, dem sich die Vernunft unterwirft, d. h. durch Autoritätsglauben. Wir dürfen diese Autorität nicht prüfen, dazu ist die Vernunft in keiner dieser Kirchen befugt; wir können daher, wo drei verschiedene Kirchen zu uns reden, nur ihre Stimmen zählen. Zählen wir die Stimmen! Die katholische Kirche lehrt: „du kannst nur durch mich selig werden, durch keine andere Kirche." Die lutherische und reformirte bestreiten ihr das „nur", aber sie bestreiten nicht, daß man in der katholischen Kirche selig werden könne. Sie verneinen die alleinseligmachende Kraft der katholischen Kirche, aber nicht die seligmachende. In diesem Punkte sind mithin alle drei Autoritäten einverstanden; daß man auch in einer andern Kirche selig werden könne, darin sind nicht alle drei einverstanden. Was also kann man, um ganz sicher zu gehen, auf Grund der kirchlichen Autorität Besseres thun, als katholisch werden*)?

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 256—60.

Die Macht der Kirche reicht so weit als ihr Richteramt. Die protestantischen Kirchen haben kein Richteramt, darum sind sie keine wirklichen Kirchen: ihre Inconsequenz besteht darin, daß sie welche sein wollen. Die römisch-katholische Kirche hat und übt ein Richteramt: ihre Inconsequenz besteht darin, daß sie ihre Strafgewalt auf die zeitlichen Dinge erstreckt, ihre Rechtsgrenze damit überschreitet und in das Gebiet der weltlichen Gerechtigkeit eingreift*).

Hier entsteht die Frage nach der Grenze und dem Verhältniß zwischen Kirche und Staat?

II.

Das Verhältniß der Kirche zum Staat.

1. Die rechtmäßige Trennung.

Die Gebiete der Kirche und des Staats sind ihrer Natur nach verschieden. Die Kirche ist Glaubensgemeinschaft, der Staat Rechtsgemeinschaft. Die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche bezieht sich auf den Glauben und die Glaubenswahrhaftigkeit, sie richtet den inneren Menschen und die Folgen ihrer Richtersprüche gelten für die jenseitige Welt. Dagegen die gesetzgebende und richterliche Gewalt des Staats bezieht sich auf die äußeren Handlungen und die sichtbare Welt. Wenn beide Gemeinschaften, grundverschieden wie sie sind, in ihren Grenzen bleiben, so haben sie mit einander nichts zu schaffen, und es kann zwischen beiden weder zu einer Feindschaft noch zu einem Bündnisse kommen.

2. Kein kirchliches Zwangsrecht.

Die Kirche hat das vollkommene Recht, von ihren Mitglie-

*) Ebendaselbst. IV Cap. S. 260.

dern ein bestimmtes Glaubensbekenntniß zu fordern; sie hat das Recht, jedes Mitglied von sich auszuschließen, welches diesen Glauben nicht oder nicht mehr hat, jeden ihrer Lehrer zu entsetzen, der die vorgeschriebene Glaubensrichtschnur nicht befolgt. Aber sie hat nicht das Recht, zu fordern, daß man ihr Mitglied sei; sie hat kein Recht, den Glauben zu erzwingen oder irgend wem mit Gewalt aufzunöthigen; und da alle ihre Macht sich nur auf den Glauben erstreckt, so darf sie überhaupt keinen physischen Zwang ausüben, also auch nicht strafen. Ihre Strafen gelten für die unsichtbare Welt, nicht für die sichtbare, für die künftige Welt, nicht für diese*).

Wenn die Kirche zum Glauben zwingt oder um des Glaubens willen verfolgt und straft, so greift sie gewaltsam ein in unsere natürlichen Rechte, d. h. sie handelt gegen uns als Feind; und da es dem Staate obliegt, für unsere Sicherheit zu sorgen, so hat er die Pflicht, von Rechtswegen die Angriffe der gewaltthätigen Kirche abzuwehren und jeden seiner Bürger dagegen zu schützen. Jeder Zwang, den die Kirche ausübt, ist eine Gewaltthat, deren Ungerechtigkeit Fichte nicht stark genug bezeichnen kann. „Jeder Ungläubige, den bei fortdauerndem Unglauben die heilige Inquisition hingerichtet hat, ist gemordet, und die heilige apostolische Kirche hat sich in Strömen unschuldig vergossenen Menschenblutes berauscht. Jeder, den die protestantischen Gemeinden um seines Unglaubens willen verfolgt, verjagt, seines Eigenthums, seiner bürgerlichen Ehre beraubt haben, ist unrechtmäßig verfolgt worden; die Thränen der Wittwen und Waisen, die Seufzer der niedergetretenen Tugend, der Fluch der Menschheit lastet auf ihren symbolischen Büchern**).“

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 261—63.

**) Ebendaselbst. VI Cap. S. 263. 64. Vgl. S. 267.

3. Das rechtswidrige Bündniß.

Jeder Glaubenszwang ist rechtswidrig; darum darf ihn auch der Staat nicht ausüben im Namen der Kirche. Ein solches Bündniß zwischen Staat und Kirche zu gegenseitiger Unterstützung widerspricht dem Wesen beider Mächte und stärkt daher keine von beiden. Im Gegentheil macht beide das Bündniß ohnmächtig. Die Kirche, die des Staates bedarf, ist schwach, und der Staat, der die Krücke der Religion braucht, ist lahm. Die Kirche hat ein Recht auf den Glauben, aber ein solches, welches den Zwang ausschließt; der Staat hat gar kein Recht auf den Glauben, er hat sich als Staat um den Glauben überhaupt nicht zu kümmern, weder verbietend noch gebietend. Aber wenn der Glaube staatsgefährlich ist? So ist er es nicht als Glaube, sondern als Handlung. Der Staat duldet ihn bis zur strafwürdigen Handlung; diese richtet und straft er, nicht um des Glaubens willen, sondern wegen der Rechtsverletzung. Aber der Staat, sagt man, soll alles thun, um strafwürdige Handlungen zu verhüten. Nun wohl, so steht es ihm frei, den Glauben, der ihm gefährlich scheint, vertragsmäßig von seiner Gemeinschaft auszuschließen; er darf bestimmen, was nicht geglaubt werden darf, um an der bürgerrechtlichen Verbindung theilzunehmen*).

Das kirchliche Richteramt hat das Recht, für Glaubensvergehungen büßen zu lassen, wer sich der Abbüßung freiwillig unterwirft; es hat das Recht, den Unbußfertigen auszuschließen, zu verdammen, zu verfluchen, aber es hat nicht das Recht zu strafen. Hier ist die unübersteigliche Grenze zwischen Kirche und Staat. Wer das Verdammungsrecht nicht hat, der hat auch

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 267—69. Vgl. 271—72.

nicht das kirchliche Richteramt, der ist kein Bischof. Die fürstliche Gewalt hat kein Verdammungsrecht. Kein Fürst ist Bischof. Der Scepter ist kein Hirtenstab. Der Protestantismus hat eine üble Verwirrung angerichtet, indem er die Landesherren zu Bischöfen gemacht und dazu gebracht hat, den Scepter als Hirtenstab zu brauchen und den Rechtszwang auf Glaubensmeinungen anzuwenden*).

4. Die Kirchengüter.

Es giebt einen Punkt, in welchem Kirche und Staat, deren Gebiete sonst völlig verschieden sind, nothwendig in einander gerathen: wenn die Kirche Eigenthum hat und damit in die Rechtssphäre eintritt. Die Kirchengüter sind die Hauptquelle der Irrungen zwischen Kirche und Staat.

Die Rechtmäßigkeit der Kirchengüter muß aus dem Ursprung derselben beurtheilt werden. Wie kommt überhaupt die Kirche zu weltlichem Besitz? Da es der Glaube nicht mit den Dingen dieser Welt zu thun hat, so liegt in ihm weder das Bedürfniß noch das Recht, sich weltliche Dinge anzueignen. Er hat kein Zueignungsrecht; die Kirche als solche kann nicht occupiren: was sie besitzt, kann sie daher nicht durch Zueignung, sondern nur durch Vertrag erworben haben. In der Aufgabe des Glaubens und der Kirche liegt nicht die weltliche Arbeit: was daher die Kirche besitzt, kann sie nicht durch Arbeitsverträge, also nur durch Tauschverträge erworben haben. Sie hat himmlische Güter gegen irdische eingetauscht, deren sie bedarf, um diejenigen zu erhalten, die nur in ihrem Dienste leben. Diese irdischen Güter empfängt sie durch die Beiträge ihrer Mitglieder, theils vorgeschriebene theils freiwillige Beiträge**).

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 269—70.

**) Ebendaselbst. VI Cap. S. 274—75.

Nun ist der Vertrag erst dann wirklich vollzogen und rechtskräftig, wenn die beiderseitigen Leistungen erfüllt sind*). Das ist bei dem kirchlichen Tauschvertrage nicht der Fall. Die Kirche empfängt das irdische Gut und verspricht dagegen das himmlische. Dieses Versprechen erfüllt sich nicht in der sichtbaren Welt, sondern in der unsichtbaren; so haben wir einen Vertrag, in dem auf der einen Seite geleistet, auf der andern nur versprochen wird und auch nur versprochen werden kann. Der kirchliche Tauschvertrag, dieser einzige Ursprung der Kirchengüter, ist und bleibt unerfüllt: daher ist es kein wirklicher, durch die doppelseitige Leistung rechtskräftiger Vertrag; er ist nicht bloß auflösbar, sondern er ist überhaupt nicht zu Stande gekommen. Der Ursprung aller Kirchengüter ist demnach nicht rechtsgültig, sondern problematisch. Was von ihrem Ursprunge gilt, gilt auch von den Kirchengütern selbst. Das irdische Gut ist nicht wirklich übergegangen in das Eigenthum der Kirche, weil das himmlische Gut noch nicht übergegangen ist in das Eigenthum des Andern. So bleibt dieser in seinem Eigenthumsrecht und kann in jedem Augenblick seine Leistung zurückziehen. Was von allen Erbverträgen gilt, gilt auch von den mit der Kirche geschlossenen; jeder kann sein der Kirche vererbtes Gut zurückfordern, und was der erste Erbe kann, kann auch der letzte**).

Die Rechtsansprüche auf weltlichen Besitz werden füglich mit dem Staate ausgemacht, in dessen Pflicht und Gewalt es liegt, die Eigenthumsrechte zu schützen. Jene Rechtsstreitigkeiten mit der Kirche werden daher am einfachsten und besten gelöst, wenn jeder seine Ansprüche auf Kirchengüter an den Staat abtritt, sei es gegen oder ohne Entschädigung. So wird am Ende der

*) S. oben IX Cap. dieses Buchs. S. 397—99.

**) Ebendaselbst. VI Cap. S. 276—279.

Staat der einzige Träger aller Rechtsansprüche, die sich auf Kirchengüter beziehen. Da nun der Vertrag, kraft dessen die Kirche weltliche Dinge besitzt, niemals perfect und daher der kirchliche Besitz kein rechtsgültiges oder rechtskräftiges Eigenthum ist, so darf der Staat die beanspruchten Güter einziehen, ohne Schadenersatz an die Kirche. Und nur wo einzelne Personen als kirchliche Lehnsträger sogenannte Kirchengüter in Besitz haben, kann die Frage entstehen nach einem Recht zwar nicht auf den Besitz, wohl aber auf Schadenersatz. Was den Besitz selbst betrifft, so hat sich der kirchliche Lehnsträger mit seiner Forderung an die Kirche zu halten; vom Staat als dem rechtmäßigen Eigenthümer kann er einen Schadenersatz nur in Rücksicht auf die Verbesserungen in Anspruch nehmen, die etwa das Gut in seiner Hand erfahren hat.

Auf diese Weise verwandeln sich nach und nach sämmtliche Kirchengüter in Staatseigenthum. Damit versiegt allmälig die Quelle aller Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat. Die letzte Frage der fichte'schen Beiträge handelt „von der Kirche in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung". Das Hauptobject dieser Frage betrifft die Säcularisation der Kirchengüter durch den Staat. Die Lösung nach Fichte ist die Rechtmäßigkeit der Säcularisation**).

III.

Schlußbetrachtung.

Hier enden die Beiträge. Wir stehen in Fichte's philosophischer Entwicklung am Schluß seiner kantischen Periode, am Eingange zur Ausbildung seines eigenen Systems.

Dieses System ist in den von uns betrachteten Schriften schon

*) Ebendaselbst. VI Cap. S. 279—86.

in seinem Grundgedanken angelegt. Die Offenbarungskritik löste ihre Aufgabe aus der Einsicht in das moralische Gesetz und Bedürfniß der menschlichen Natur; sie setzte ihr Princip in diese beiden Grundfactoren des menschlichen Wesens: das Ich selbst und seine Schranke.

Die Untersuchungen über die Rechtmäßigkeit der Denkfreiheit und der Revolution gründen sich auf dasselbe Princip, nämlich auf die Einsicht in die unveräußerlichen und veräußerlichen Rechte der menschlichen Natur, deren Inhalt und Unterschied bedingt ist durch das Sittengesetz oder die praktische Vernunft, die Fichte gleichsetzt dem reinen Ich.

Aus diesem Princip als dem alleinigen die Erfahrung zu begründen, die Wissenschaft zu erklären, ist die nächste Aufgabe, deren Lösung die Wissenschaftslehre sein soll.

Man hat Fichte häufig mit Spinoza verglichen; wie sich Spinoza zu Descartes verhalte, so Fichte zu Kant. Wir werden bei der Wissenschaftslehre selbst noch oft auf diese Vergleichung und namentlich auf den Gegensatz zwischen Spinoza und Fichte zurückkommen. Hier überrascht uns eine gewisse Aehnlichkeit, welche die beiden Hauptschriften Fichte's, die der Wissenschaftslehre vorausgehen, mit jenen beiden Schriften Spinoza's haben, die früher erschienen als die Ethik. Fichte's Offenbarungskritik verhält sich zur kantischen Kritik ähnlich, als Spinoza's Darstellung der cartesianischen Lehre zu dieser Lehre selbst. Und Fichte's Untersuchungen über die französische Revolution, über Kirche und Staat vergleichen sich Spinoza's theologisch-politischem Tractate, der zu der republikanischen Bewegung der damaligen Niederlande in einem ähnlichen Verhältnisse steht, als Fichte's „Beiträge" zur französischen Revolution.

Drittes Buch.

Entwicklung der Wissenschaftslehre.

Drittes Buch.

Entwicklung der Wissenschaftslehre.

Erstes Capitel.

Kritik der Elementarphilosophie und des Aenesidemus. Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre.

I.

Fichte's Verhältniß zu Reinhold, Aenesidemus, Maimon.

1. Geschichtlicher Stand des Problems.

Es sind drei Aufgaben, in deren Lösung Fichte fortschreitet; die beiden ersten betrafen den positiven Glauben (Offenbarung) in der Religion und das positive Recht im Staate; das Object der dritten ist die positive Erkenntniß oder die Erfahrung. Es ist die Grundaufgabe der kritischen Philosophie selbst, auf die Fichte jetzt eingeht: die Erklärung und Begründung des Wissens. Und zwar handelt es sich, wie er die Aufgabe faßt, um die Begründung des gesammten Wissens aus einem einzigen Princip.

Der Standpunkt, den Fichte in der Lösung dieser Aufgabe nimmt, ist sowohl in seinem eigenen Entwicklungsgange als in der geschichtlichen Lage der Philosophie selbst völlig vorbereitet. Er hat in Kant seinen Ausgangspunkt, in dem Geiste der Vernunftkritik seine Richtschnur, in Reinhold seinen Vorgänger; in Aenesidemus steht ihm der skeptische Gegner, in Maimon der skeptische Anhänger der kritischen Philosophie gegenüber. Auf der einen

Seite die kantische Lehre mit dem Ansatz zur Fortbildung in Reinhold's Elementarphilosophie; auf der andern Seite die skeptischen Einwürfe theils gegen den kritischen Standpunkt überhaupt, wie die des Aenesidemus, theils unter dem kritischen Standpunkte selbst, wie die Salomon Maimon's. In diesem Conflicte kritischer und skeptischer Vorstellungsweisen giebt jeder der dabei wirksamen Factoren einen bedeutsamen Fingerzeig für den nächsten Fortschritt, den Fichte macht. Reinhold bezeichnet die Aufgabe, Aenesidemus und Maimon den Weg, jener in negativer, dieser in positiver Weise. Von Aenesidemus kann man lernen, welche Richtung die kritische Philosophie nicht behalten oder einschlagen darf; von Maimon wird man belehrt, welche Richtung sie nehmen muß. Reinhold ist zielsetzend; Aenesidemus und Maimon sind wegweisend. Man sollte meinen, daß damit für den nächsten Schritt alle Bedingungen gegeben und es nun leicht sei, den richtigen Weg zu finden. Indessen noch gilt es, die kritische Philosophie zwischen zwei gefährlichen Klippen unversehrt hindurchzusteuern, und dazu bedurfte sie einen Steuermann, wie Fichte. Entweder wird die Realität des Dinges an sich bejaht, wie Reinhold will, so treibt das Schiff auf Aenesidemus zu und wird von hier zurückgeworfen bis auf Hume; oder die Realität des Dinges an sich wird verneint, wie Maimon will, so droht hier ebenfalls der Skepticismus. Bei dem Einen scheitert die kritische Philosophie ganz, bei dem Andern zur Hälfte. So ist der Weg, auf dem sie glücklich das gewiesene Ziel erreicht, noch eine Entdeckungsfahrt, die einen bahnbrechenden Geist fordert.

Die kantisch-reinholdische Lehre liegt gleichsam gefangen und belagert von den Zweifeln des Aenesidemus. Es ist Fichte's erste Aufgabe, die er nicht ungelöst hinter sich lassen darf, die kritische Philosophie aus dieser Lage zu befreien und von der Belagerung

jenes Skepticismus zu entsetzen. Zu diesem Zwecke schreibt er seine „Recension des Aenesidemus", die schon den Geist der Wissenschaftslehre in sich trägt und ihr den Weg frei macht*).

Fichte's Widerlegung des Aenesidemus geschieht von einem Standpunkte aus, der in der Vernunftkritik wurzelt, aber über die Fassung der kantisch-reinhold'schen Lehre hinausstrebt. Wenn Aenesidemus darin mit Reinhold übereinstimmt, daß die Philosophie der Einheit des Grundsatzes bedürfe und daß dieser höchste Grundsatz nur in der Vorstellung gesucht werden könne, so widerspricht Fichte in diesem Punkte beiden. Es gebe für den ersten Satz der gesammten Philosophie allerdings einen höheren Begriff als den der Vorstellung**).

Unmöglich könne die Vorstellung das oberste Princip sein. Alles Vorstellen sei eine synthetische Handlung; alle Synthesis bestehe in einer Verknüpfung, setze also Thesis und Antithesis voraus und weise demnach auf ein höheres Princip hin. Reinhold gründet seine Theorie der Vorstellung auf den Satz des Bewußtseins. Worauf gründet sich dieser Satz? Auf eine Thatsache, die wir in uns vorfinden, also auf eine empirische Selbstbeobachtung. Daher könne strenggenommen der Satz des Bewußtseins keine andere Geltung beanspruchen als eine empirische. Dennoch fühlt jeder, der diesen Satz richtig versteht, einen innern Widerstand, demselben bloß empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil davon läßt sich auch nicht einmal denken. Gründete sich nun dieser Satz wirklich nur auf eine Thatsache, so könnte er

---

*) Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Jen. Allg. Literaturzeitung. 1794. Nr. 47—49. S. W. I Abth. I Bd. S. 1—25.

**) Rec. des Aenesidemus u. s. f. S. W. I Abth. I Bd. S. 4 flgd.

keine andere Geltung haben als eine empirische. Es muß sich daher auf etwas Anderes, Tieferes gründen, auf etwas, wodurch die Thatsache selbst erst möglich wird: auf eine Thathandlung. Der Satz des Bewußtseins ist wahr, aber er ist nicht der erste, nicht der Grundsatz und das Princip der Philosophie. Alle Einwürfe des Aenesidemus gegen jenen Satz sind gültig, soweit sie ihn als ersten Grundsatz aller Philosophie und als bloße Thatsache treffen. Wäre Aenesidemus in seiner Kritik nicht weiter gegangen, so hätte er dem Fortschritte der Philosophie einen wirklichen Dienst geleistet *).

2. Aenesidemus' Widerlegung durch Fichte.

Aber Aenesidemus will die kritische Philosophie überhaupt stürzen und den Skepticismus erneuern. Kant habe Hume nicht widerlegt, im Gegentheil werde er selbst durch Hume widerlegt. Es handelt sich hier nicht um Hume, sondern um den Skepticismus überhaupt. Wenn durch die Kritik aller Skepticismus widerlegt ist, so ist es auch der hume'sche. Dieß aber ist in Wahrheit der Fall. Der Skepticismus überhaupt will beweisen, daß die Dinge an sich nicht erkannt werden können; er gründet sich daher auf die Annahme der Dinge an sich, auf die objective Gültigkeit dieses Begriffs, auf dem die dogmatische Philosophie ruht. Skepticismus und Dogmatismus haben hier ihre gemeinschaftliche Wurzel, welche die kritische Philosophie gründlich zerstört hat. Aenesidemus sagt: wenn das Ding an sich (das Object außer unserem Bewußtsein) unbekannt sei, so könne man nichts von ihm wissen, auch nicht, daß es die Ursache unserer Erkenntniß und der Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß unmöglich sein könne. Aber es liegt auf der Hand, daß es nicht

*) Ebendaselbst. S. 10.

unbekannt sein könnte, wenn es diese Ursache wäre; daß also mit jener kantischen Folgerung nichts weiter behauptet wird, als was aus dem Dinge an sich als etwas Unbekanntem selbstverständlich folgt. Nach Kant haben unsere Vorstellungen ihren Grund in unserem Vorstellungsvermögen, welches selbst in dem Gemüthe an sich gegründet ist; das Gemüth oder die Vernunft an sich ist der Grund unserer Vorstellungen. Versteht Kant etwa unter dieser Ursache der Vorstellungen etwas von unserem Denken Unabhängiges, ein Ding an sich außerhalb des Bewußtseins? Und wendet er in jener Erklärung eben den Begriff der Ursache auf ein solches Ding an? Man muß keine Zeile der Vernunftkritik verstanden haben, wenn man eine solche Meinung, die dem baaren Unsinne gleichkommt, für möglich und für kantisch hält*).

Eine solche Vorstellung von der kantischen Theorie hat Aenesidemus. Sein ganzer Skepticismus hat im Hintergrunde den Begriff der Dinge an sich im dogmatischen Verstande und ist daher selbst nichts weiter als ein sehr anmaßender Dogmatismus. Treffend bemerkt Fichte: „so haben wir denn zum Grunde dieses neuen Skepticismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist; gegen den selbst dieser und Reinhold sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl als dogmatischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben." „Es ist der menschlichen Natur geradezu unmöglich, sich ein Ding unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen zu denken." „Den Gedanken des Aenesidemus von einem Dinge, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaf-

*) Ebendaselbst. S. 11—13.

ten haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu*)."

Diese Beurtheilung und Widerlegung des Aenesidemus läßt Fichte's Standpunkt deutlich erkennen. Er hält die kritische Philosophie für wahr aber entwicklungsbedürftig; ihre Fortbildung kann nur in der Richtung geschehen, die Reinhold eingeschlagen hat, die aber nur dann zum Ziele führt, wenn sie tiefer begründet wird und in Rücksicht auf das Ding an sich jeden Rest einer dogmatischen und realistischen Vorstellungsweise ausstößt. Wir finden ihn hier in derselben Richtung mit Maimon. Nur daß er diese Richtung, deren Ziel der absolute Idealismus ist, von Grund aus ergreift und systematisch vollendet. Die kritische Philosophie, so schließt Fichte seine Beurtheilung, steht nach der Kritik des Aenesidemus noch so fest als je, aber es bedarf noch vieler Arbeit, um die Materialien in ein wohlverbundenes und unerschütterliches Ganze zu ordnen**).

II.

Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre.

1. Die Wissenschaft als System.

Das ist die Aufgabe, die Fichte sich setzt: die Philosophie als ein wohlverbundenes und unerschütterliches Ganze! Diese Aufgabe festzustellen, schreibt er seine Abhandlung „über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie"***).

---

*) Ebendaselbst. S. 19 flgd.

**) Ebendaselbst. S. 25.

***) Erste Ausgabe 1794. Zweite vermehrte und verbesserte 1798. S. W. I Abth. I Bd. S. 27—81.

Soll die Philosophie unwidersprechliche Wissenschaft werden, so muß sie die bisherigen Widersprüche und Gegensätze der philosophischen Systeme auflösen. Die Gegensätze der dogmatischen Systeme sind in der kritischen Philosophie gelöst; der Gegensatz des dogmatischen und kritischen Systems ist noch offen. Es handelt sich jetzt um ein System, welches diesen Gegensatz auflöst. Ein solches System ist kaum angelegt, die bisherigen Arbeiten sind nur vorläufig. Der geniale Kant, der systematische Reinhold, der vortreffliche Maimon sind die wichtigsten Vorgänger auf der Bahn zu diesem Ziele*).

Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Wissenschaft ist in sich einig, sie ist ein Ganzes, sie ist nur möglich durch eine solche Verbindung von Sätzen, die ein Ganzes ausmachen, dessen Gewißheit feststeht. Wenn einer von diesen Sätzen nicht gewiß ist, so ist auch das Ganze, das sie bilden, nicht gewiß, also ihre Verbindung keine Wissenschaft; der Begriff der Wissenschaft fordert, daß *alle* in ihr verbundenen Sätze die gleiche Gewißheit haben. Wenn die Gewißheit eines dieser Sätze in keinem Zusammenhange steht mit der Gewißheit der anderen, so ist die Verbindung dieser Sätze kein Ganzes, also keine Wissenschaft; die durchgängige Gewißheit, welche den Charakter der Wissenschaft ausmacht, fordert den einmüthigen Zusammenhang aller ihrer Sätze: von der Gewißheit eines muß die der anderen abhängen; wenn daher ein Satz gewiß ist, sind es alle übrigen, sie sind es nur unter dieser Bedingung.

2. Die Wissenschaftslehre als Begründung des Wissens.

Dieser Satz, von dem die übrigen ihre Gewißheit empfan-

*) Vorrede zur ersten Ausgabe. S. 29—32.

gen, kann nur einer sein. Denn wären es mehrere, so würde damit der Charakter der einmüthigen Verbindung oder des Ganzen nicht mehr bestehen. Dieser eine Satz, auf den alle übrigen ihre Gewißheit gründen, kann die seinige nicht erst von diesen empfangen; sonst wäre alles ungewiß; er muß daher gewiß sein vor der Verbindung mit den anderen und ist deßhalb nothwendig der erste Satz oder der Grundsatz*).

Ohne Grundsatz giebt es keine Wissenschaft; nur durch die Einheit des Grundsatzes, dessen Gewißheit feststeht, und durch die Mittheilung dieser Gewißheit an die Reihe der übrigen Sätze ist Wissenschaft möglich. Also sind zur Begründung der Wissenschaft überhaupt diese beiden Fragen zu beantworten: 1) wie ist die Gewißheit des Grundsatzes und wie ist 2) die Mittheilung dieser Gewißheit möglich? Die Wahrheit des Grundsatzes, von dem alles Andere abhängt, ist der „innere Gehalt" der Wissenschaft; die nothwendige Abfolge der übrigen Sätze ist der Zusammenhang, das System, die Form der Wissenschaft.

Jene beiden Grundfragen lassen sich daher auch so ausdrücken: wie ist Gehalt und Form der Wissenschaft überhaupt möglich? Die Auflösung dieser Frage oder die Einsicht in diese beiden Grundbedingungen alles Wissens ist selbst eine Wissenschaft: sie ist die Wissenschaft, welche die Möglichkeit des Wissens erklärt, also „eine Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt" d. h. Wissenschaftslehre. Ohne Wissenschaftslehre giebt es keine Philosophie als „evidente Wissenschaft"**).

3. Problem der Wissenschaftslehre: der Grundsatz.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist die Begründung des

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 1. S. 38—43.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 1. S. 43—45.

Wissens nach Inhalt und Form, also die Begründung aller bestimmten Wissenschaften, deren jede ein System bildet, welches von einem bestimmten Grundsatze abhängt. Keine dieser besonderen Wissenschaften rechtfertigt ihren Grundsatz und ihre systematische Form; beides wird innerhalb dieser Wissenschaften vorausgesetzt als die Bedingungen, unter denen jede ihre besonderen Aufgaben löst. Was die besonderen Wissenschaften voraussetzen müssen, das hat die Wissenschaftslehre zu begründen: sie hat die Bedingungen nach Inhalt und Form zu beweisen, auf denen die übrigen Wissenschaften ruhen, ohne sie beweisen zu können.

Nun aber ist die Wissenschaftslehre selbst auch Wissenschaft und bedarf als solche des Inhaltes und der Form, des Grundsatzes und des systematischen Zusammenhangs, welche beide sie nirgends woher entlehnen, sondern nur aus sich selbst schöpfen kann. Wie also kommt die Wissenschaftslehre zu ihrem Grundsatz und zu ihrem System? Welches ist der Grundsatz und das System der Wissenschaftslehre?

Die Wissenschaftslehre kann ihren Grundsatz aus keinem anderen Satze beweisen, denn sonst wäre es kein Grundsatz; auch aus keiner höheren Wissenschaft, denn sonst wäre sie nicht Wissenschaftslehre. Ihr Grundsatz ist daher nothwendig unbeweisbar und doch vollkommen gewiß. Er kann also durch keinen anderen Satz, sondern nur *durch sich selbst gewiß* sein; er kann keine mittelbare, sondern nur eine unmittelbare Gewißheit haben. Wie ist das möglich*)?

Jeder Satz ist bestimmt durch seinen Gehalt (Subject und Prädicat) und seine Form (Verbindung beider). Soll der Satz durch sich selbst gewiß sein, so kann sein Gehalt und seine Form nicht durch einen anderen Satz bestimmt werden, sondern diese

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 2. S. 45—48.

seine beiden Elemente müssen sich so verhalten, daß durch den Gehalt die Form und durch die Form der Gehalt vollkommen bestimmt wird. Ein solcher Satz ist durch sich selbst gewiß, er ist der absolut erste Satz, der Grundsatz der Wissenschaftslehre.

4. Die möglichen Grundsätze.

Soll es außer jenem Satz noch andere Grundsätze geben, so können diese nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinn Grundsätze oder erste Sätze sein d. h. solche, die zum Theil durch den Grundsatz bestimmt, zum Theil durch sich selbst gewiß sind. Nun sind die Theile, in denen der Satz besteht, Inhalt und Form. Also können die relativen Grundsätze nur solche Sätze sein, in denen entweder bloß der Gehalt oder bloß die Form durch den Grundsatz bestimmt, dagegen im ersten Fall die Form, im zweiten der Gehalt durch sich selbst gewiß sind. Diese relativen Grundsätze können daher, wenn sie überhaupt möglich sind, nur zwei Sätze sein, von denen der eine in Rücksicht der Form, der andere in Rücksicht des Gehaltes unbedingt ist. Daher die Wissenschaftslehre überhaupt in keinem Falle mehr als drei Grundsätze haben kann: einen absolut ersten und zwei relativ erste. Der absolut erste Grundsatz ist nur einer*).

5. Gewißheit und Einheit des Grundsatzes.

Von diesem absolut ersten Satze hängen die übrigen sämmtlich ab, sie sind durch ihn bedingt, die beiden nächsten (möglicherweise) relativ d. h. nur in einem ihrer beiden Factoren, entweder bloß dem Inhalte oder bloß der Form nach, alle folgenden ganz, sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form. Mithin ist durch den absolut ersten Satz der Wissenschaftslehre die nothwendige Ab-

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 2. S. 49 flgd.

folge aller ihrer Sätze, die bestimmte Stelle jedes einzelnen, also die Ordnung des Ganzen vollkommen bedingt. Diese Ordnung ist die systematische Form, welche daher die Wissenschaftslehre nicht von außen entlehnt, sondern lediglich aus sich selbst schöpft. Sie schöpft aus sich Inhalt und Form, sie ist mithin völlig in sich gegründet, in keiner anderen Wissenschaft*).

Alle übrigen Wissenschaften sind in der Wissenschaftslehre gegründet; jede dieser Wissenschaften hat ihren eigenthümlichen Grundsatz; alle diese besonderen Grundsätze sind Sätze der Wissenschaftslehre, also begründet und enthalten in deren erstem Grundsatz: dieser erste Grundsatz muß darum den Gehalt aller Wissenschaften in sich tragen, sein Gehalt ist der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt des Wissens**).

6. Die Einheit des Grundsatzes als Bedingung alles Wissens.

Wenn es einen solchen Satz von solchem Werthe nicht giebt, so giebt es keine Wissenschaftslehre, kein Fundament und kein System des menschlichen Wissens, also überhaupt kein Wissen. Denn setzen wir die gegentheilige Annahme, es gebe kein einmüthiges System des Wissens, so ist nur zweierlei möglich: entweder es giebt überhaupt keinen absolut ersten Grundsatz, keinen Satz von unmittelbarer Gewißheit, von dem die übrigen Sätze abhängen, so ist das Wissen eine endlose Reihe; oder es giebt Grundsätze, aber nicht einen, sondern mehrere, die keinen Zusammenhang haben, also isolirte Grundsätze sind, so besteht das Wissen in mehreren endlichen Reihen, die auseinanderfallen. Ist die Reihe endlos, so ist sie nie vollendet, nie fertig, nie begründet,

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 2. S. 51.

**) Ebendaselbst. I Abschn. §. 2. S. 51—52.

also nie gewiß, da möglicherweise in der Fortsetzung der Reihe ein Grund auftreten kann, der alles bisher Gewußte zu nichte macht. Giebt es dagegen mehrere endliche Reihen ohne gegenseitigen Zusammenhang, so bilden diese eine Menge von Fäden, aber kein Gewebe, ein Aggregat von Kammern, aber kein zusammenhängendes Gebäude, ein Labyrinth, aber keine Wohnung; das Licht fehlt; wir bleiben bei allen unseren Reichthümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten und nie wissen können, was wir eigentlich besitzen.

So ist im ersten Fall unser Wissen fragmentarisch und ungewiß, im zweiten nicht weniger fragmentarisch und bloß aggregativ, in keinem der beiden Fälle giebt es wirkliches Wissen. Wissen ist nur möglich, wenn es ein einiges System des Wissens giebt; dieses ist nur möglich unter der Bedingung der Wissenschaftslehre, welche selbst nur möglich ist auf Grund jenes absolut ersten, durch sich selbst völlig gewissen Satzes, der allen anderen Sätzen Gehalt und Form giebt*).

III.
Verhältniß der Wissenschaftslehre zu den übrigen Wissenschaften.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist demnach festgestellt. Sie soll 1) den Gehalt aller Wissenschaften, 2) deren Form bestimmen, 3) eine Wissenschaft für sich ausmachen, deren Object sich von den Objecten der übrigen Wissenschaften unterscheidet.

Wenn die Wissenschaftslehre den Gehalt aller Wissenschaften bestimmt und begründet, ohne mit ihnen zusammenzufallen, so muß sie erstens das Gebiet des menschlichen Wissens vollkom-

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 2. S. 52—54.

men erschöpfen und es muß zweitens eine Grenze geben, welche das Gebiet der Wissenschaftslehre von dem der übrigen Wissenschaften unterscheidet. Wo ist die Bürgschaft, daß sie die erste Bedingung wirklich erfüllt, und welches ist die Grenze zwischen ihr und den anderen Wissenschaften? Wenn die Wissenschaftslehre die Form aller Wissenschaften bestimmt, so thut sie dasselbe, was auch die Logik zu thun beansprucht; wie also verhält sich die Wissenschaftslehre zur Logik? Wenn die Wissenschaftslehre sich darin von allen übrigen Wissenschaften unterscheidet, daß sie die Möglichkeit des Wissens überhaupt oder das System des menschlichen Wissens zu ihrem Object hat, so muß gefragt werden: wie verhält sich die Wissenschaftslehre zu diesem ihrem Objecte*)?

1. Universalität der Wissenschaftslehre.

Der Grundsatz der Wissenschaftslehre soll absolut erschöpfend sein. Kann er es sein? Wie können wir wissen, daß er es ist? Wie können wir wissen, daß der Grundsatz selbst völlig erschöpft ist und völlig erschöpfend? Der Grundsatz ist völlig erschöpft, wenn alle in ihm enthaltenen Sätze auch wirklich abgeleitet sind, keiner zu viel und keiner zu wenig. Ein Satz zu viel wäre ein solcher, der nicht wirklich aus dem Grundsatze folgt, der unabhängig von demselben existirt, der also wahr bleibt, auch wenn der Grundsatz falsch ist. Es wird auf diese Probe ankommen, die sich machen läßt. Ein Satz zu wenig wäre eine Lücke in dem System. Wenn das System völlig geschlossen ist, so hat es keine Lücke, so ist in ihm kein Satz zu wenig; es ist völlig geschlossen, wenn es einen Kreislauf beschreibt, so daß am Ende sich der Grundsatz selbst als letztes Resultat ergiebt und das Sy-

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 3. S. 55—57.

stem auf diese Weise in seinen Anfang zurückkehrt. Das ist die in der Sache selbst gelegene Probe. So sind in der Wissenschaftslehre selbst die Bedingungen enthalten, aus denen sich erkennen läßt, ob der Grundsatz völlig erschöpft ist*).

Die Erschöpfung des Grundsatzes ist noch nicht die Erschöpfung aller Wissenschaften durch den Grundsatz. Diese letztere leuchtet ein, wenn es keinen wahren Satz giebt, weder einen vorhandenen noch einen künftigen, der nicht aus dem Grundsatze folgt oder in ihm enthalten ist. Wodurch aber verbürgt der Grundsatz eine solche absolute Tragweite? Dadurch, daß er selbst die Bedingung ausmacht, unter der allein ein System des menschlichen Wissens möglich ist; ein Satz, der dem Grundsatze widerspricht, müßte zugleich dem System des einigen Wissens widersprechen, also selbst außer dem Zusammenhange alles Wissens sich finden, er könnte daher niemals ein Satz der Wissenschaft, also kein wahrer Satz sein**).

2. Grenze der Wissenschaftslehre.

Ist nun die Wissenschaftslehre vermöge ihres Grundsatzes absolut erschöpfend, wo ist die Grenze zwischen ihr und den anderen Wissenschaften? Jeder Grundsatz einer besonderen Wissenschaft ist zugleich ein Satz der Wissenschaftslehre. Wie wird ein Satz der Wissenschaftslehre Grundsatz einer besonderen Wissenschaft? Was muß zu einem solchen Satze hinzukommen, um aus ihm eine besondere Wissenschaft hervorgehen zu lassen? In dieser Bedingung liegt die gesuchte Grenze. Jeder Satz der Wissenschaftslehre ist der Ausdruck einer nothwendigen Handlung der Intelligenz, vermöge deren eine Vorstellung zu Stande kommt, ohne welche die

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 4. S. 57—59.

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 3. S. 59—62.

Intelligenz nicht sein kann; dagegen jeder Grundsatz einer besonderen Wissenschaft bestimmt eine Handlung, welche die Wissenschaftslehre nicht fordert, sondern frei läßt. Eine so bestimmte freie Handlung muß zu der nothwendigen Handlung der Intelligenz hinzutreten, um aus dem Satz der Wissenschaftslehre den Grundsatz einer besonderen Wissenschaft zu machen. So ist der Raum eine nothwendige Vorstellung der Intelligenz, welche die Wissenschaftslehre in ihrer Nothwendigkeit darthut. Dagegen ist die Geometrie nicht möglich ohne die durch Regeln bestimmte Construction der Figuren, diese Construction ist eine willkürliche Handlung, welche die Wissenschaftslehre frei läßt: hier ist die Grenze zwischen Wissenschaftslehre und Geometrie. So ist die Vorstellung einer gesetzmäßig geordneten Natur (Sinnenwelt) eine nothwendige Handlung der Intelligenz und fällt als solche in das Gebiet der Wissenschaftslehre; dagegen ist die Begründung und Anwendung der besonderen Naturgesetze d. h. die Naturwissenschaft nur möglich durch das Experiment d. h. durch eine willkürliche Handlung, welche die Wissenschaftslehre frei läßt. Hier ist die Grenze zwischen dem Gebiet der Wissenschaftslehre und dem der Naturwissenschaften *).

3. Wissenschaftslehre und Logik.

Wie verhält sich die Wissenschaftslehre zur Logik? Diese Frage fällt zusammen mit der Frage nach der Grenze zwischen Logik und Wissenschaftslehre, und in dieser Form läßt sie sich unter dem eben bestimmten Gesichtspunkte beantworten. Die Wissenschaftslehre hat zu ihrem Gegenstande den Gehalt und die Form alles Wissens; die Logik will es bloß mit der Form des Wissens zu thun haben, mit der bloßen, abgesonderten Form.

---

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 5. S. 62—66.

Diese Absonderung, welche die Form für sich betrachtet, ist nur möglich durch den Act der Reflexion und Abstraction, die eine ebenso willkürliche oder freie Handlung ist, als die Construction in Rücksicht der Geometrie und das Experiment in Rücksicht der Physik. Die Logik beruht daher ebenfalls auf einer Handlung, welche die Wissenschaftslehre freiläßt; sie ist ein künstliches Product des Geistes, während die Wissenschaftslehre sich in der Natur der Intelligenz angelegt findet. Was die Logik betrachtet, das begründet und bestimmt die Wissenschaftslehre; so ist die Logik selbst durch die Wissenschaftslehre begründet und bestimmt und kann daher auch nur aus der Wissenschaftslehre geschöpft werden, nicht aber umgekehrt diese aus jener*).

4. Object der Wissenschaftslehre.

Wie verhält sich endlich die Wissenschaftslehre zu ihrem eigenen Object? Ihr Object ist das System des menschlichen Wissens, die nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes, auf denen alles Wissen beruht: Handlungen, die nach gewissen Gesetzen erfolgen auf gewisse Art. So ist das Object der Wissenschaftslehre vollkommen bestimmt in Rücksicht auf das Was und das Wie, auf den Gehalt und die Form. Dieses Object existirt, diese Handlungen geschehen unabhängig von der Wissenschaftslehre, d. h. unabhängig von unserer Erkenntniß derselben. Die Wissenschaftslehre macht nicht erst die Gesetze, nach denen der menschliche Geist verfährt, sondern sie betrachtet nur diese nothwendige Handlungsweise und stellt die Handlungen dar in ihrer nothwendigen Folge; sie ist nicht ihr Gesetzgeber, sondern ihr Historiograph, nicht der Zeitungsschreiber, der Nothwendiges und Zufälliges durch einander mischt, sondern der pragmatische Ge=

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 6. S. 66—70.

schichtsschreiber, der nur die nothwendige Kette der Begebenheiten darstellt*).

Die Wissenschaftslehre erkennt, was der menschliche Geist (nothwendig) thut. Sie erhebt das System der nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ins Bewußtsein: diese Erhebung ist auch eine Handlung, keine nothwendige, denn sie fällt nicht in das zu erkennende System der Handlungen, also eine freie. Die Wissenschaftslehre kann daher nur durch eine Handlung entstehen, welche mit Freiheit das Bewußtsein auf die nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes richtet, nur die nothwendigen betrachtet und deßhalb absondert von der Vermischung mit den zufälligen, jede dieser nothwendigen Handlungen für sich betrachtet, unvermischt mit einer anderen, um sie rein darzustellen und genau zu erkennen, welche Stelle in dem Systeme des Ganzen diese Handlung einnimmt. So ist die Wissenschaftslehre nur möglich durch den freien Act der Reflexion und Abstraction, sie ist eben darum auch der Gefahr ausgesetzt, daß sie in dieser Handlung einer reflectirenden Abstraction fehlgreift und das Nothwendige mit dem Zufälligen verwechselt**).

Das System des menschlichen Geistes d. h. der menschliche Geist in seinen nothwendigen Handlungen, in der Erfüllung seiner Gesetze ist schlechthin gewiß und unfehlbar. Wenn die Wissenschaftslehre dieses System vollkommen trifft, so ist sie ebenso gewiß, ebenso unfehlbar. Aber ob sie es trifft, ist nicht gewiß. Hier ist der Irrthum möglich. Denn die Darstellung jenes Objects geschieht durch Reflexion, und die Reflexion ist eine That der Freiheit. Was die Wissenschaftslehre in ihrer Einsicht leitet und macht, daß ihre Darstellung das Object durchdringt, ist zu-

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 7. S. 70 flgd. S. 77.

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 7. S. 71 flgd.

nächst das richtige Gefühl, der Wahrheitssinn, das Genie, welches der Philosoph nicht weniger bedarf als der Dichter oder der Künstler, nur in einer anderen Art*).

5. Wissenschaftslehre und Elementarphilosophie.

In der Wissenschaftslehre wird der menschliche Geist oder das Ich in seinen nothwendigen Handlungen vorgestellt. Die Wissenschaftslehre oder das Ich als philosophirendes Subject ist nur vorstellend, betrachtend; dagegen sind die nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes oder das Ich als Object des Philosophirens nicht bloß vorstellender Natur; wenigstens ist leicht vorauszusehen, daß die Vorstellung einen tieferen Grund haben muß, aus dem sie hervorgeht, daß sie deßhalb zwar die höchste und absolut erste Handlung des Philosophen, aber nicht auch die absolut erste Handlung des menschlichen Geistes sein wird. Das System der nothwendigen Handlungen des menschlichen Geistes ist umfassender als das System der nothwendigen Vorstellungen und fällt nicht ohne Rest mit diesem zusammen. Daher kann eine Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens wohl eine nützliche Propädeutik der Wissenschaft, aber keineswegs die Wissenschaftslehre selbst sein**). Eben deßhalb hat auch Reinhold das Ziel nicht erreicht und die von ihm selbst gesetzte Aufgabe nicht wahrhaft gelöst; seine Elementarphilosophie ist Propädeutik geblieben, während sie Fundamentalphilosophie sein wollte. Diese ist nothwendig, aber nur möglich als Wissenschaftslehre.

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 7. S. 73.

**) Ebendaselbst. II Abschn. §. 7. S. 80.

Zweites Capitel.

Standpunkt zur Auflösung des Problems der Wissenschaftslehre: Propädeutik.

I.

Die beiden Einleitungen.

Fichte und Kant.

Begriff und Aufgabe der Wissenschaftslehre sind festgestellt. Die nächste Frage geht auf den Standpunkt, unter welchem die Aufgabe zu lösen ist; wir suchen den Weg, der zu diesem Standpunkte führt: die Propädeutik der Wissenschaftslehre. Die Sache liegt einfach genug, um aus sich selbst ohne Voraussetzung eines besonderen philosophischen Systems einleuchten zu können; da aber die Wissenschaftslehre selbst unter geschichtlich gegebenen Systemen auftritt und aus einem derselben unmittelbar hervorgeht, nämlich aus dem kantischen, so wird sie den Schulphilosophen, namentlich den Kantianern gegenüber noch einer besonderen Einführung bedürfen. Im Rückblick auf das schon entwickelte System der Wissenschaftslehre schreibt Fichte im Jahr 1797 seine beiden Einleitungen, deren zweite ausdrücklich für solche Leser bestimmt ist, „die schon ein philosophisches System haben". Diese Einleitungen sind Meisterstücke didaktischer Kunst. Und nament-

lich darf die erste, weil sie am wenigsten voraussetzt und darum am elementarsten und einfachsten verfährt, als ein bewunderungswürdiges Zeugniß gelten, bis zu welchem Grade einer wahrhaft leuchtenden und siegreichen Klarheit Fichte die Grundlegung seines Standpunktes in der Gewalt hatte*).

Die wichtigste Auseinandersetzung hat die Wissenschaftslehre mit dem System, aus dem sie entspringt. Ausdrücklich erklärt Fichte in der Vorerinnerung zu der ersten Einleitung: die Wissenschaftslehre sei die wohlverstandene kritische d. h. kantische Philosophie; die Nothwendigkeit der Wissenschaftslehre liege darin, daß die kantische Philosophie nicht verstanden worden sei. Die philosophische Literatur seit der Erscheinung der kantischen Kritiken habe ihn zur Genüge überzeugt, „daß diesem großen Manne sein Vorhaben, die Denkart des Zeitalters über Philosophie und mit ihr über alle Wissenschaft aus dem Grunde umzustimmen, gänzlich mißlungen sei, indem kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerke, wovon eigentlich geredet werde". Er habe beschlossen, sein Leben einer von Kant ganz unabhängigen Darstellung jener großen Entdeckung zu widmen. „Ich habe von jeher gesagt und sage es wieder, daß mein System kein anderes sei als das kantische, das heißt: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der kantischen Darstellung. Ich habe dieß gesagt, nicht um durch eine große Autorität mich zu decken oder meiner Lehre eine Stütze außer ihr selbst zu suchen, sondern um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu sein." „Kant ist bis jetzt ein verschlossenes Buch, und was man aus ihm herausgelesen

*) Beide Einleitungen erschienen im philos. Journal (1797), die erste im V Bd. S. 1—47, die zweite im V Bd. S. 319—378 und VI Bd. S. 1—40. (S. W. I Abth. I Bd. Erste Einl. S. 447—449. Zweite Einl. S. 451—518.)

hat, ist gerade dasjenige, was in ihn nicht paßt, und was er widerlegen wollte." Nur Einer habe neulich einen Wink gegeben, der auf das richtige Verständniß hindeute. Unter diesem Wink meint Fichte die beck'sche Lehre*).

II.

Erste Einleitung. Der Standpunkt des Idealismus.

1. Die Factoren der Erfahrung.

Die Philosophie soll das Wissen oder das System unserer nothwendigen Vorstellungen begründen. Es giebt Vorstellungen in uns, die mit dem Gefühle der Freiheit begleitet sind: das sind unsere willkürlichen Vorstellungen; es giebt andere, die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet werden und sich darin von den willkürlichen unterscheiden, Vorstellungen, die wir haben müssen: das System dieser nothwendigen Vorstellungen nennen wir Erfahrung. Was ist der Grund der Erfahrung? Die Beantwortung dieser Frage ist die Aufgabe der Philosophie; um dieser Aufgabe willen ist sie Wissenschaftslehre**).

Grund und Begründetes sind zweierlei. Der Grund der Erfahrung kann nicht die Erfahrung selbst sein; er liegt vor aller Erfahrung und darum nothwendig außerhalb derselben: die Wissenschaftslehre kann deßhalb ihr Object nur finden, indem sie von der Erfahrung abstrahirt oder, was dasselbe heißt, die Erfahrung selbst in ihre Elemente auflöst. Nun ist die Erfahrung ein Product aus zwei Factoren; sie besteht in den Vorstellungen der Dinge, also in der Verbindung von Vorstellung und Ding, in dieser Synthese, deren Auflösung die beiden Elemente von

*) Erste Einleitung. Vorerinnerung. S. 419 flgd.

**) Erste Einleitung. Nr. 1. S. 422—24.

einander sondert, die Vorstellung oder Intelligenz auf der einen, das Ding auf der andern Seite*).

Der von aller Erfahrung unabhängige Grund unserer Vorstellung sei die Intelligenz an sich; der von aller Erfahrung unabhängige Grund der Dinge heiße Ding an sich. Nun ist der (außer aller Erfahrung liegende) Grund der Erfahrung das Princip der Wissenschaftslehre; entweder also abstrahirt die Wissenschaftslehre von der Erfahrung die Intelligenz und macht zu ihrem Princip die Intelligenz an sich, oder sie abstrahirt das Ding und macht das Ding an sich zu ihrem Princip.

2. Entweder Idealismus oder Dogmatismus.

Der Standpunkt, der sich auf die Intelligenz an sich als sein Princip gründet, ist der Idealismus; der entgegengesetzte, der sich auf das Ding an sich als sein Princip gründet, ist der Dogmatismus. Mithin kann der Standpunkt der Wissenschaftslehre nur drei mögliche Fälle haben: entweder sie ist Idealismus oder Dogmatismus oder eine Mischung aus beiden. Da aber jene beiden Systeme einander völlig entgegengesetzt sind, so kann die Verbindung beider nur einen Widerspruch ergeben, der jede Folgerichtigkeit, also jede Möglichkeit eines Systems aufhebt und daher einen Fall setzt, dessen Nichtigkeit sofort einleuchtet. Es giebt mithin nur zwei mögliche Standpunkte: die Wissenschaftslehre ist entweder Idealismus oder Dogmatismus. Was ist sie**)?

Zunächst erscheinen beide Systeme jedes in seiner Weise vollkommen folgerichtig. Sie widerstreiten einander und widerlegen sich gegenseitig; also wird keines durch das andere so widerlegt,

*) Ebendaselbst. Nr. 2 und 3. S. 424—25.

**) Ebendaselbst. Nr. 3. S. 426.

daß sich aus objectiven Gründen der Sieg auf eine Seite entscheidet. So erscheinen beide von gleichem Werth, und da man nicht beide zugleich annehmen kann, ohne einem durchgängigen Widerspruch zu verfallen, so wird vielleicht der einzige Ausweg sein, daß man keines von beiden annimmt. Diesen Ausweg ergreift der Skepticismus. Damit aber fällt die ganze Aufgabe, deren Nothwendigkeit uns bereits feststeht, als nichtig in sich zusammen. So ist der Skepticismus unmöglich; die Entscheidung muß daher zwischen Idealismus und Dogmatismus getroffen werden*).

3. Der Dogmatismus als Fatalismus und Materialismus.

Der Dogmatismus hat seine eigene unbestreitbare Folgerichtigkeit. Wenn er folgerichtig verfährt, so muß er einsehen, daß er das Ding an sich niemals im Bewußtsein nachweisen, daß dieses nie Object des Bewußtseins werden kann, daß aus demselben das Bewußtsein sich nie erklären läßt, daß unter diesem Princip alle Dinge als nothwendige Wirkungen begriffen werden müssen, also Selbständigkeit, Freiheit, Intelligenz unmöglich und darum folgerichtigerweise zu verneinen sind. Die Verneinung der Freiheit ist Fatalismus, die Verneinung der Intelligenz ist Materialismus. Daher muß der Dogmatismus, wenn er folgerichtig verfährt, nothwendig fatalistisch und materialistisch ausfallen. In dieser Folgerichtigkeit bildet er ein in sich abgeschlossenes, auf seinem Standpunkte unbestreitbares, dem Idealismus völlig entgegengesetztes und unzugängliches System**).

---

*) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 429—432.

**) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 430 und 31.

4. Die Wahl zwischen Idealismus und Dogmatismus.

Nehmen wir beide Systeme in dieser ihrer folgerichtig entwickelten, einander entgegengesetzten Natur, so scheint die Entscheidung zwischen beiden durch keine Art der Widerlegung möglich. Was also bleibt übrig, wenn dennoch eine Unterscheidung nothwendig getroffen werden soll, als daß man eines von beiden dem andern vorzieht? Aber was wir vorziehen oder wählen, das ist bedingt durch die Richtung des Willens, des Interesses, der Neigung. Intelligenz an sich und Ding an sich sind Principien, letzte Gründe. Ueber letzte Gründe entscheiden keine höheren Erkenntnißgründe. Was also in diesem Falle entscheidet, können nicht mehr Gründe der Erkenntniß, sondern nur noch Gründe des Willens oder Motive sein, d. h. Interessen und Neigungen*).

Welche Interessen und Neigungen es sind, die sich für die eine oder andere Seite entscheiden, das läßt sich genau bestimmen. Auf der einen Seite steht die Selbständigkeit der Intelligenz, unser eigenes geistiges Wesen als Princip, mit ihm unsere Freiheit; auf der andern die Selbständigkeit des Dinges an sich, der gegenüber wir uns als bloße Wirkungen einer von uns unabhängigen Ursache betrachten müssen, also als abhängige, durchaus unselbständige und unfreie Wesen. Auf der einen Seite steht unser Ich als productives Wesen, auf der andern als bloßes Product. Diese beiden Standpunkte üben auf die Neigungen und Bedürfnisse des Menschen eine unwillkürliche Anziehungskraft. Die Einen, weil sie selbständig sind und sein wollen, haben das Bedürfniß, an die Selbständigkeit der Intelligenz und damit an

*) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 432—33.

die Freiheit zu glauben: in diesem Glauben ergreifen sie das Princip des Idealismus; die Anderen, weil sie in ihrer ganzen Art zu denken und zu empfinden nichts weiter sind als Producte der Dinge, weil sie diese Abhängigkeit lieben und diesen Zustand der Knechtschaft bequem finden, haben das Bedürfniß, an die Selbständigkeit der Dinge unmittelbar zu glauben und mittelbar an ihre eigene Abhängigkeit und Ohnmacht: in diesem Glauben ergreifen sie das Princip des Dogmatismus. Jene sind geborne Idealisten, diese geborne Dogmatiker. So entscheidet zuletzt die Willensrichtung, der Charakter, die angeborene Art über die Wahl des philosophischen Standpunkts.

„Was für eine Philosophie man wähle," sagt Fichte vortrefflich, „hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebt, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geisteskechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben." „Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzig wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden*)."

5. Die Unmöglichkeit des Dogmatismus.

Indessen entscheidet über den Werth und die Tauglichkeit der beiden Systeme doch nicht bloß die Neigung. Denn es handelt sich nicht bloß um die Richtigkeit ihrer Folgerungen, sondern um die Lösung einer Aufgabe: um die Erklärung des Wissens

*) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 433—35.

oder der Erfahrung. Mit dieser Aufgabe müssen wir die beiden Systeme vergleichen und daran ihre Tauglichkeit prüfen. Das ist ein Maßstab der Beurtheilung, der keineswegs bloß aus der Neigung geschöpft wird. Ist der Dogmatismus vermöge seines Princips vollkommen unfähig, die Erkenntniß zu erklären, so ist er auch unfähig, sich selbst zu erklären; und da er doch selbst ein Erkenntnißsystem sein will, so ist er kraft seines eigenen Princips selbst unmöglich: das ist es, was den Dogmatismus scheitern macht.

Er macht das Ding an sich zum Realgrund der Dinge; er begreift diese als nothwendige Wirkungen, die aus dem Dinge an sich hervorgehen und in ununterbrochener Kette einander folgen; er kann sie nicht anders als so begreifen. Unter seinem Gesichtspunkt ist die Kette der Dinge ein fortlaufender, einförmiger Causalnexus, in welchem die Erscheinungen aus einander hervorgehen, aber keine je im Stande ist, sich selbst gegenständlich zu werden. Jedes Glied dieser Kette wirkt nach außen, keines ist fähig zu einer auf sich selbst zurückwirkenden Thätigkeit: in dieser einförmigen Kette giebt es nirgends einen Punkt, wo das Ding sich in Vorstellung umwandelt, wo es Object der Intelligenz wird, wo aus dem Dinge die Intelligenz hervorgeht.

Die Causalität beschreibt eine einfache, reelle Reihe. Die Intelligenz ist eine doppelte Reihe, sie ist und weiß zugleich dieses ihr Sein; was sie ist, ist sie zugleich *für sich*, sie ist Thätigkeit und zugleich deren Anschauung, sie sieht sich selbst zu: sie ist diese doppelte Reihe des Seins und des Sehens. Die Causalität ist nur reelle Reihe, die Intelligenz ist reelle und ideelle Reihe zugleich; aus jener einfachen bloß reellen Reihe kann nie diese Doppelreihe, die reell und ideell zugleich ist, werden. Die Reihe der Causalität bleibt immer einfach, in dieser Reihe ist daher der

Uebergang vom Sein zum Vorstellen unmöglich*). So unmöglich ist es, daß der Dogmatismus aus dem Dinge an sich die Vorstellung, die Möglichkeit der Intelligenz und der Erfahrung erklärt. Unter seinem Gesichtspunkt ist die Erkenntniß und damit er selbst unmöglich. Unter den denkbaren Standpunkten der Philosophie ist daher, wenn wir dieselben durch die Aufgabe beurtheilen, die sie lösen sollen, der Idealismus der einzig mögliche.

„So verfährt der Dogmatismus," sagt Fichte, „allenthalben und in jeder Gestalt, in der er erscheint. In die ungeheure Lücke, die ihm zwischen Dingen und Vorstellungen übrig bleibt, setzt er statt einer Erklärung einige leere Worte, die man zwar auswendig lernen und wieder sagen kann, bei denen aber schlechthin noch nie ein Mensch etwas gedacht hat, noch je einer etwas denken wird. Wenn man nämlich sich bestimmt die Weise denken will, wie das Vorgegebene geschehe, so verschwindet der ganze Begriff in leeren Schaum. Der Dogmatismus kann sonach sein Princip nur wiederholen, es sagen und immer wieder sagen, aber er kann von ihm aus nicht zu dem zu erklärenden übergehen und es ableiten. In dieser Ableitung aber besteht eben die Philosophie. Der Dogmatismus ist sonach, auch von Seiten der Speculation angesehen, gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung. Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig**)."

6. Der kritische Idealismus.

Damit ist der Standpunkt der Wissenschaftslehre gefunden, der einzige, unter dem ihre Aufgabe gelöst werden kann: ihr Standpunkt ist der Idealismus, ihr Princip die Intelligenz an

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 435 flgd.

**) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 435—440.

sich. Was sie aus diesem Princip erklären soll, ist die Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen; sie soll zeigen, wie aus der Intelligenz die Erfahrung entsteht. Also muß die Intelligenz begriffen werden als deren hervorbringender Grund. Dieser hervorbringende Grund kann die Intelligenz nur sein als ein thätiges und zwar nach bestimmten Gesetzen thätiges Princip. Wenn die Intelligenz durch ihre eigene Natur genöthigt ist, auf eine gewisse Weise zu handeln, so ist was sie hervorbringt ein nothwendiges Product, also eine von dem Gefühl der Nothwendigkeit begleitete Vorstellung d. h. Erfahrung. Der Idealismus wird demnach nur dann seine Aufgabe lösen und die Erfahrung wirklich erklären können, wenn er (die Intelligenz an sich nicht bloß zum Princip macht, sondern) voraussetzt, daß die Intelligenz nach nothwendigen Gesetzen handelt. Diese Fassung des Princips bezeichnet den kritischen oder transscendentalen Idealismus *).

7. Der vollständige kritische Idealismus.

Fichte und Beck.

Der Standpunkt der Wissenschaftslehre, näher bestimmt, kann demnach kein anderer sein, als der des kritischen Idealismus. Dieser selbst aber kann auf zweierlei Weise verfahren. Entweder er begründet die Gesetze, nach denen die Intelligenz nothwendig handelt, aus dem Wesen der Intelligenz selbst, aus einem obersten und einzigen Grundgesetz und leitet aus diesem das ganze System unserer nothwendigen Vorstellungen folgerichtig ab, so daß wir sehen, wie die Erfahrung und mit ihr das Object in seinem ganzen Umfange entsteht; oder er abstrahirt die Gesetze der Intelligenz aus ihrer Anwendung auf die Objecte, d. h. aus der

*) Ebendaselbst. Nr. 7. S. 440 flgd.

Erfahrung, und sucht nun diese empirisch aufgenommenen Gesetze (Kategorien) als nothwendige Handlungen der Intelligenz zu deduciren. In diesem Falle fehlt das Princip, das einige Grundgesetz, aus dem allein alle Gesetze der Intelligenz in ihrem ganzen Umfange hergeleitet werden können. Ein solcher kritischer Idealismus ist unvollständig; er ist auch nicht wahrhaft kritisch, denn was er ableitet (nachdem er es aus der Erfahrung abstrahirt hat), sind nur die Formen und Verhältnisse der Objecte, nicht deren Stoff. In diesen Stoff flüchtet sich der Dogmatismus, und das Uebel ist ärger als zuvor. Diese Unvollständigkeit, die dem Dogmatismus Vorschub leistet, ist der wesentliche Mangel des beck'schen Idealismus*).

Die beiden Arten des kritischen Idealismus sind der vollständige und der unvollständige. Der Standpunkt der Wissenschaftslehre ist nur auf die erste Art möglich. Ihr Standpunkt ist Idealismus, kritischer Idealismus, vollständiger kritischer Idealismus. Aus der Kritik des Aenesidemus erhellte der Unterschied zwischen Fichte und Aenesidemus; aus der Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre erhellte der Unterschied zwischen Fichte und Reinhold; hier, in der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre, haben wir den Unterschied zwischen Fichte und Beck.

8. Lösung der Aufgabe. Umfang der Wissenschaftslehre.

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist demnach die Einsicht in das Princip (oberste und einige Grundgesetz) der Intelligenz und die methodische Entwicklung desselben. Ist diese Entwicklung erschöpft, so sind alle Bedingungen vollständig ausgerechnet, welche jenes Gesetz fordert, alle Handlungen dargelegt, welche

*) Ebendaselbst. Nr. 7. S. 442—444. Vgl. bes. S. 444 Anmerk.

jene erste Handlung nothwendig zu ihrer Folge hat, alle Factoren gegeben, deren Product die Erfahrung sein muß. Diese Factoren sind ausgerechnet ohne Rücksicht auf das zu erzielende Resultat. Ihre Multiplication muß zeigen, ob sie das geforderte Product geben. „Die gegebene Zahl ist die gesammte Erfahrung; die Factoren sind jenes im Bewußtsein Nachgewiesene und die Gesetze des Denkens; das Multipliciren ist das Philosophiren *).“ Das ist die Rechnung der Wissenschaftslehre und zugleich die Probe der Rechnung.

Die Wissenschaftslehre hat mithin ein genau begrenztes Gebiet. Sie geht von dem Princip der Intelligenz bis zu der gesammten Erfahrung. Was in der Erfahrung liegt, liegt ebendeßhalb nicht in der Wissenschaftslehre, die es nur mit dem Grunde der Erfahrung zu thun hat; die Thatsachen des Bewußtseins gehören in den Umfang der Erfahrung, sie gehören darum nicht in den Umfang der Wissenschaftslehre; sie können nicht Grund der Erfahrung sein, weil sie Gegenstand der Erfahrung (also selbst Erfahrung) sind. Schon darum hätte Reinhold niemals die Thatsache des Bewußtseins seiner Elementarphilosophie, welche die Aufgabe der Wissenschaftslehre lösen wollte, zu Grunde legen sollen.

„Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkacts, Vorkommenden zu der gesammten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigenthümlicher Boden.“ „Das schlechthin Postulirte ist nicht möglich, erweiset er, ohne die Bedingung eines zweiten, dieses Zweite nicht ohne die Bedingung eines Dritten u. s. f., also es ist unter allem, was er aufstellt, gar keines einzeln möglich, sondern nur in der Vereinigung mit allen ist jedes Einzelne möglich. Sonach kommt nur das Ganze im Be-

*) Ebendaselbst. Nr. 7. S. 446.

wußtsein vor und dieses Ganze ist eben die Erfahrung." „Den jetzt beschriebenen vollständigen kritischen Idealismus will die Wissenschaftslehre aufstellen*)."

Die Philosophie nimmt zu ihrem alleinigen Princip die Intelligenz an sich: dadurch bestimmt sie sich als Idealismus; sie faßt dieses Princip so, daß aus ihm die gesammte Erfahrung methodisch erklärt werden kann: dadurch bestimmt sich dieser Idealismus als Wissenschaftslehre, d. h. als vollständiger kritischer Idealismus. Aus der Fassung ihres Princips erhellt die Eigenthümlichkeit der Wissenschaftslehre, ihr Unterschied von und ihr Verhältniß zu den vorhandenen Systemen der Philosophie, die in die beiden Hauptgattungen der dogmatischen und kritischen Denkweise zerfallen. Die Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie ist die Aufgabe der zweiten Einleitung.

II.

Zweite Einleitung. Der kantische und fichte'sche Idealismus.

Mit dem Dogmatismus hat die Wissenschaftslehre schon in ihrer ersten Einleitung so klar und bündig abgerechnet, daß hier nichts weiter zu thun ist. Die Unmöglichkeit des dogmatischen

---

*) Ebendaselbst. Nr. 7. S. 445—449. Ueber die Methode des vollständigen kritischen Idealismus vgl. besond. S. 446: „Hierbei verfährt er auf folgende Weise. Er zeigt, daß das zuerst als Grundsatz Aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein Nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas Anderes geschehe; solange bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft und dasselbe seiner Möglichkeit nach völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes, und es ist ihre Bedingung aufzusuchen."

Standpunktes gegenüber der Aufgabe der Philosophie liegt am Tage; unter diesem Standpunkte gilt nur die einfache reelle Reihe des Causalnexus, in welcher niemals eine Doppelreihe d. h. niemals Intelligenz und Erkenntniß (Erfahrung) entstehen kann. Die Wissenschaftslehre dagegen beschreibt die Doppelreihe, die reell und ideell zugleich ist: die reelle Reihe, in welcher die Intelligenz handelt und durch ihre Handlungen Erkenntniß erzeugt, und zugleich die ideelle, in welcher der Philosoph dieses Handeln beobachtet oder demselben zusieht. Das Object des Dogmatismus ist todt, das der Wissenschaftslehre lebendig und thätig; jenes ist nicht denkend, dieses dagegen denkend*).

Die eigentliche Aufgabe ist daher die Auseinandersetzung mit der bisherigen kritischen Philosophie, mit Kant und den Kantianern. Zu diesem Zwecke wird das Princip der Wissenschaftslehre selbst in kantischer Weise gefaßt, um die Vergleichung augenfällig zu machen.

1. Das Selbstbewußtsein als Princip. Die intellectuelle Anschauung.

Dieses Princip ist die Intelligenz als Grund der Erfahrung d. h. als Grund solcher Vorstellungen, die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind oder objective Gültigkeit haben. Was objective Gültigkeit hat, von dem sagen wir, es ist: also handelt es sich um die Intelligenz als Grund des Seins, nicht des Seins an sich, womit es der Dogmatismus zu thun hat, sondern des Seins, welches uns objectiv, darum Sein für uns ist; es handelt sich um die Intelligenz als Grund des Seins für uns. Sein für uns heißt (uns) objectiv sein; objectiv sein heißt für ein Subject sein. Nur unter der Bedingung des Subjects ist objecti-

*) Zweite Einleitung. Nr. 1. S. 454—55.

ves Sein (Sein für uns) möglich. Als Grund des Seins im Sinne der Wissenschaftslehre kann daher die Intelligenz nur begriffen werden, sofern sie Subject oder Bewußtsein ist*).

Grund und Begründetes sind verschieden. Der Grund des Seins ist nicht selbst Sein, sondern muß begriffen werden als Handeln, als ein solches Handeln, wodurch das Sein begründet wird, wodurch das Object erst entsteht: dieses Handeln kann sich daher auf nichts Anderes als sich selbst beziehen; es ist eine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit. So haben wir ein ursprüngliches Handeln, welches zugleich sein eigenes unmittelbares Object ist d. h. sich anschaut. So entspringt in der Intelligenz die Doppelreihe des Handelns und des (auf dieses Handeln gerichteten) Anschauens; vielmehr ist die Intelligenz selbst diese Doppelreihe: sie ist Selbstanschauung oder Selbstbewußtsein. Sein für uns (Object) ist nur möglich unter der Bedingung des Bewußtseins (Subject); das Bewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein ist der Grund des Seins; das Selbstbewußtsein ist der Grund des Bewußtseins**).

Das Selbstbewußtsein, ursprünglich und nothwendig wie es ist, fordert unbedingt eine Reihe anderer nothwendiger Handlungen, ohne welche es nicht sein könnte: das Product aller dieser Handlungen insgesammt ist die Erfahrung in ihrem ganzen Umfange. So wird die Erfahrung abgeleitet aus dem Selbstbewußtsein. Kant hatte aus der Möglichkeit der Erfahrung die transscendentalen Vermögen als die nothwendigen Bedingungen der Erkenntniß dargethan; Fichte will aus der Möglichkeit des

*) Ebendaselbst. Nr. 2. S. 455—57. Nr. 3. S. 457—58.

**) Ebendaselbst. Nr. 4. S. 458—63.

Selbstbewußtseins die gesammte Erfahrung deduciren. Diese Deduction ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre *).

Das Princip der Wissenschaftslehre ist demnach die Intelligenz in ihrer Selbstanschauung. Diese Selbstanschauung der Intelligenz oder der ursprüngliche Act, wodurch das Bewußtsein sich selbst unmittelbar objectiv wird, nennt Fichte „intellectuelle Anschauung": es ist die ursprüngliche Handlung des Selbstbewußtseins oder des Ich. „Jeder, der sich eine Thätigkeit zuschreibt, beruft sich auf diese Anschauung. In ihr ist die Quelle des Lebens, und ohne sie ist der Tod **)."

Was die Intelligenz vermöge ihres Wesens thut, erkennt die Wissenschaftslehre, indem sie dieser Handlungsweise zusieht. Aber diese Handlung der intellectuellen Anschauung, mit welcher das Selbstbewußtsein oder Ich zusammenfällt, kann der Philosoph nirgends wo anders entdecken als in sich selbst. Und er kann diese Handlung in sich nur entdecken, indem er sie vollzieht; was er erkennen will, muß er selbst thun. Was für das Ich ein ursprünglicher und nothwendiger Act ist, das ist für den Philosophen eine freie Handlung des Denkens; er muß sich daher mit Freiheit in den Standpunkt der intellectuellen Anschauung versetzen: das ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von hier aus entspringt eine fortschreitende Reihe nothwendiger Handlungen, an denen sich nichts ändern läßt. „Meine Philosophie," sagt Fichte, „wird hier ganz unabhängig von aller Willkür und ein Product der eisernen Nothwendigkeit ***)."

Unter diesem Gesichtspunkte vergleicht sich die Wissenschaftslehre mit der kantischen Vernunftkritik. Beide sind transscen-

*) Ebendaselbst. Nr. 4. S. 462.

**) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 463.

***) Ebendaselbst. Nr. 5. S. 463—68. Vgl. besond. S. 466 u. 67.

dentaler Idealismus und wollen nichts anderes sein, sie sind deshalb, da der Geist des transscendentalen Idealismus nur einer sein kann, in Wahrheit dieselbe Lehre; diese Uebereinstimmung im Besonderen darthun, hieße durch Aufzählung der einzelnen Bäume den Wald vorzeigen. Aber so wahr diese Uebereinstimmung ist, so wenig ist sie erkannt. Die Kantianer erheben von allen Seiten dagegen Einsprache; Kant selbst hat erklärt, daß seine Philosophie mit der Wissenschaftslehre nichts gemein habe. Das ist von Kant begreiflich. Er vermag es nicht, seine Lehre in einer anderen von derselben ganz unabhängigen Form wieder zu erkennen; er kann seine Lehre von der Form, die er selbst ihr gegeben, nicht abtrennen. Aber die Andern, welche die Form nicht gegeben, sondern empfangen haben, sollten es können; alle außer Kant, vor allen die Kantianer. Und gerade diese vermögen es am wenigsten. Fichte ist unter den kantischen Philosophen der einzige, der die Uebereinstimmung der Wissenschaftslehre mit der kantischen Kritik bis auf den Grund einsieht. Erst in diesem Lichte ist die kantische Kritik verständlich; erst im Lichte der Wissenschaftslehre wird die Kritik der reinen Vernunft vollkommen hell und einleuchtend. Fichte selbst gesteht, daß er den wahren Sinn der kantischen Kritik erst begriffen habe, nachdem er auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden*).

Es ist daher für das Verständniß sowohl der Vernunftkritik als der Wissenschaftslehre von der größten Wichtigkeit, daß man die Uebereinstimmung beider Systeme erkennt und sich über diesen Punkt weder durch die Einwürfe der Gegner noch durch den Schein eines Widerstreites verblenden läßt. Hauptsächlich sind es zwei Lehren, auf die man sich beruft als die stärksten Zeugnisse

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 468—91. Vgl. besond. S. 469 u. 70. S. 475.

für die Differenz beider Systeme: die Lehre von der intellectuellen Anschauung und die von dem Dinge an sich. Untersuchen wir diese beiden Punkte genau, unabhängig von dem oberflächlichen Schein der Worte.

2. Die intellectuelle Anschauung bei Kant und Fichte.

Es scheint nämlich, daß die kantische Kritik grundsätzlich verneint, was die Wissenschaftslehre nicht bloß aus Princip bejaht, sondern geradezu als ihr Princip selbst ausspricht: die intellectuelle Anschauung. Kant zeigt aus den Bedingungen der menschlichen Vernunft die Unmöglichkeit einer intellectuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes, die Unmöglichkeit eines Erkenntnißvermögens, für welches das Ding an sich Object sein müßte: die Unerkennbarkeit der Dinge an sich und die Unmöglichkeit einer intellectuellen Anschauung sind für Kant ein und dasselbe. In diesem Sinne verneint Kant die intellectuelle Anschauung. In demselben Sinne verneint sie auch Fichte. Er muß sie verneinen, da er ein objectives Ding an sich für eine baare Unmöglichkeit, für „die vollständigste Verdrehung der Vernunft", für einen „rein unvernünftigen Begriff" erklärt. Hier ist also zwischen der Kritik und Wissenschaftslehre gar keine Differenz, sondern völlige Uebereinstimmung *).

Was aber Fichte intellectuelle Anschauung nennt, das kann die kantische Kritik unmöglich in Abrede stellen. Fichte nennt intellectuelle Anschauung das unmittelbare Bewußtsein unserer eigenen ursprünglichen Thätigkeit. Ist das Sittengesetz, der kategorische Imperativ bei Kant nicht ein solches Bewußtsein? Was die Wissenschaftslehre als intellectuelle Anschauung bezeichnet, das nennt die kantische Vernunftkritik „die reine Apperception"; die-

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 471—72.

selbe Bedeutung, die bei Fichte die intellectuelle Anschauung beansprucht, hat bei Kant die transscendentale Apperception. Fichte nennt intellectuelle Anschauung „das ursprüngliche Selbstbewußtsein oder Ich". Genau so nennt auch Kant die transscendentale Apperception. Mithin haben beide dasselbe Princip auch unter demselben Namen*).

Kant erklärt ausdrücklich, daß die Anschauungen ohne Begriffe blind sind; also stehen die Anschauungen unter den Bedingungen der Möglichkeit des Denkens; die Begriffe setzt Kant ausdrücklich unter die Bedingung der ursprünglichen Einheit der Apperception, welche mit dem reinen Selbstbewußtsein zusammenfällt: unter dieser Bedingung stehen daher nach Kant Anschauung und Denken d. h. alles Bewußtsein. Alle unsere Vorstellungen, sagt Kant, sind begleitet von dem „Ich denke". Was versteht er unter diesem „Ich denke"? Was ist ihm dieses Ich? Etwa eine aus allen Vorstellungen abstrahirte, zusammengelesene, zusammengestoppelte Vorstellung? So nehmen es die Kantianer. Kant selbst dagegen sagt: „diese Vorstellung: Ich denke, ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit angehörig angesehen werden." Also kann sie auch nicht zur inneren Sinnlichkeit gehören, also überhaupt nicht zu dem empirischen Bewußtsein. Sie ist daher das reine Selbstbewußtsein oder Ich. Mithin gilt nach Kant das reine Ich als die Bedingung alles Bewußtseins, als die Bedingung der gesammten Erfahrung. Alles Bewußtsein muß mithin nach Kant aus dem reinen Ich abgeleitet werden. Diese Aufgabe hat Kant in der

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 472—75. Ueber dieses Verhältniß der fichte'schen Wissenschaftslehre zur kantischen Vernunftkritik vgl. meine Geschichte der neueren Philos. III Bd. Zweites Buch. III Cap. Nr. IV. S. 344—45.

Vernunftkritik ausgesprochen, er hat sie in der Deduction der Kategorien, in der Beziehung dieser Begriffe auf das reine Selbstbewußtsein, auch zu lösen gesucht; er hat anerkannt, daß die vollständige Lösung dieser Aufgabe „das System der reinen Vernunft" sei, von dem er „die Kritik der reinen Vernunft" ausdrücklich unterscheidet. Dieses System der reinen Vernunft ist die Wissenschaftslehre. Ihre Idee ist in der kantischen Vernunftkritik enthalten und ausgesprochen. Keiner kann ohne diese Idee den Geist der Kritik durchdringen. Was aber Kant unter dem Namen der intellectuellen Anschauung verneint, das verneint auch die Wissenschaftslehre aus demselben Grunde. Was diese unter dem Namen der intellectuellen Anschauung bejaht und zum Princip macht, das bejaht in derselben Geltung auch die Kritik unter dem Namen der transscendentalen (reinen) Apperception. Fichte's intellectuelle Anschauung ist gleich Kant's transscendentaler Apperception; beide sind gleich dem ursprünglichen Selbstbewußtsein oder Ich als dem Princip des Erkennens: die Vernunftkritik daher im Princip gleich der Wissenschaftslehre*).

3. Das kantische Ding an sich.

a) Verkehrte Auffassung der Kantianer.

Der zweite Hauptpunkt, der zwischen beiden Systemen die große Differenz ausmachen soll, ist das Ding an sich als Ursache des Erkenntniß- oder Erfahrungsstoffs. Kant soll die Erfahrung ihrem Inhalte nach haben begründen wollen durch etwas von dem Ich Verschiedenes (Ding an sich). Wäre dieß wirklich der Fall, so würden die kantische Kritik und die Wissenschaftslehre allerdings einander völlig entgegengesetzt sein. In diesem der Wissen-

*) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Nr. 6. S. 473—79. Vgl. besond. S. 478 Anmerkung.

schaftslehre völlig entgegengesetzten Sinn haben alle Kantianer den Meister verstanden, alle, Beck ausgenommen, dessen Standpunktslehre aber später fällt als die Wissenschaftslehre. So hat selbst Reinhold die kantische Kritik verstanden; so versteht er sie noch heute, selbst nachdem er sich zur Wissenschaftslehre bekannt hat. Er sagt: jene Lehre ist falsch, aber sie ist kantisch *).

Wäre sie kantisch, so wäre die kantische Lehre nicht kritisch, sondern dogmatisch; vielmehr wäre sie, was schlimmer ist, „die abenteuerlichste Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus". Das ist nicht die Lehre Kant's, sondern der Kantianismus der Kantianer, die aus der Kritik statt des transscendentalen Idealismus den Dogmatismus herausgelesen haben. Sie haben alle die Kritik ganz verkehrt verstanden, den einzigen Fichte ausgenommen. Und wie anmaßend und verkleinerlich es scheinen mag, so muß doch Fichte von sich selbst erklären: ich allein habe Kant richtig verstanden **).

b) Richtige Auffassung Jacobi's.

Er allein unter den kantischen Philosophen. Unter den Gegnern Kant's giebt es Einen, der ihn ebenso verstanden und richtig eingesehen hat, daß Kant's transscendentaler Idealismus durchgängig Idealismus sei und das Ding an sich als etwas von dem Ich Verschiedenes und Unabhängiges verneinen müsse und in der That verneine. Dieser Eine ist Friedrich Heinrich Jacobi, der schon vor einem Jahrzehend jene Einsicht gehabt und ausgesprochen hat. Ausdrücklich verweist hier Fichte auf jene Schrift Jacobi's: das Gespräch über Idealismus und Realismus (1787), insbesondere auf die Beilage: „über den transscendentalen Idea-

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 479—481.

**) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 481.

lismus". Wir haben die Uebereinstimmung zwischen Jacobi und Fichte in der Beurtheilung der kantischen Philosophie schon früher hervorgehoben *). Hier finden wir diese Uebereinstimmung anerkannt von Fichte selbst: „die Entdeckung, daß Kant von einem vom Ich verschiedenen Etwas nichts wisse, ist nichts weniger als neu. Seit zehn Jahren konnte jedermann den gründlichsten und vollständigsten Beweis davon gedruckt lesen **)."

c) Fichte's Erklärung Kant's.

Kant soll etwas von dem Ich Verschiedenes (das Ding an sich) für die Ursache unserer Empfindungen erklärt, also den Begriff der Causalität auf das Ding an sich angewendet und damit seiner eigenen Lehre auf das äußerste widersprochen haben: so behaupten die Skeptiker, wie Aenesidemus. In der That wäre die Inconsequenz handgreiflich, wenn sich die Sache wirklich so verhielte; sie wäre so handgreiflich und grob, daß sie bei einem Manne wie Kant geradezu unmöglich ist. Vielmehr sollte man umgekehrt und im Geiste der kantischen Kritik so schließen: weil nach Kant der Begriff der Ursache nur anwendbar ist auf Erscheinungen, darum ist nach ihm die Annahme eines vom Ich verschiedenen Dinges als der Ursache unserer Empfindungen, überhaupt die Annahme außer uns befindlicher Dinge an sich, unmöglich in jedem Sinn.

Was ist denn nach Kant das Ding an sich? Ein Noumenon, ein Gedankending, ein intelligibles Object, das zur Erscheinung nur hinzugedacht wird und nach nothwendigen Gesetzen hinzugedacht werden muß. Also etwas, das nur durch unser Denken entsteht, ein bloßer Begriff, den die Intelligenz noth-

---

*) Vgl. oben I Buch. XI Cap. S. 190—193.

**) Zweite Einleitung in die Wissenschaftsl. Nr. 6. S. 481—82.

wendig bildet. Und dieses Gedankending sollte unabhängig sein von unserem Denken? Was bloß durch unser Denken entsteht, sollte etwas an sich vom Ich Verschiedenes sein?

Warum aber müssen wir zu der Erscheinung etwas hinzudenken als Ursache ihres empirischen Inhalts? Dazu nöthigt uns die Empfindung. Also unsere Empfindung ist es, die jenen Gedanken eines Dinges an sich begründet. Und jetzt soll, wenn es nach den Kantianern geht, dieser Gedanke eines Dinges an sich wieder die Empfindung begründen? Ihr Erdball ruht auf dem großen Elephanten, und der große Elephant — ruht auf dem Erdball!

Und wie soll das Ding an sich Ursache unserer Empfindung sein? Es soll auf das Ich einwirken! Das Ding an sich soll Eindrücke in uns hervorbringen! Das Ding an sich, welches nichts ist als ein bloßer Gedanke? So verstehen Kant die Kantianer. „Wollen sie," ruft Fichte aus, „in allem Ernste einem bloßen Gedanken das ausschließende Prädicat der Realität, das der Wirksamkeit zuschreiben? Und das wären die angestaunten Entdeckungen des großen Genies, das mit seiner Fackel das sinkende philosophische Jahrhundert beleuchtet?" „Diese Absurdität irgend einem Menschen, der seiner Vernunft noch mächtig ist, zuzutrauen, ist mir wenigstens unmöglich; wie sollte ich sie Kanten zutrauen? So lange demnach Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er *leite die Empfindung ab von einem Eindrucke des Dinges an sich*; oder daß ich seiner Terminologie mich bediene: *die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen Gegenstande zu erklären*, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant berichten. Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft

eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs *)."

Allerdings redet Kant davon, daß uns der Gegenstand gegeben sei, daß er uns nur gegeben sein könne, indem er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Er redet von einem Gegenstand als Ursache unserer Affection, unserer Empfindung. Was bedeutet dieser Ausdruck im Verstande der Kritik? Doch nicht, daß ein außer dem Ich vorhandenes Ding an sich auf das Ich einwirke? Was ist Gegenstand im Sinne Kant's? „Was der Verstand zur Erscheinung hinzuthut, indem er ihr Mannigfaltiges in einem Bewußtsein verknüpft." Der Gegenstand ist das durch den Verstand der Erscheinung Hinzugethane, also ein bloßer Gedanke. Verstehen wir demnach den Gegenstand, wie ihn Kant versteht, so ist der Sinn der Kritik einleuchtend. „Der Gegenstand afficirt", das heißt: „Etwas, das nur gedacht wird, afficirt", das heißt: „es wird nur gedacht als afficirend" **).

Wenn nun die Wissenschaftslehre nachweisen wird, daß das Ich vermöge seiner Selbstanschauung sich nothwendig und ursprünglich beschränkt, diese seine Beschränktheit unmittelbar wahrnimmt (Gefühl) und sich dieselbe nur erklären kann aus einem Begrenzenden (d. h. aus einem Gegenstande, der es afficirt); so kommt auch die Wissenschaftslehre zu der Einsicht, daß zum Ich etwas gehört, das als afficirend gedacht wird, d. h. sie kommt mit der kantischen Kritik auch in diesem Punkte völlig zusammen. Die Thatsache der Empfindung darf weder vergessen noch aus einem davon unabhängigen Etwas erklärt werden. Jenes thut der Idealismus Beck's, dieses der Dogmatismus der Kantianer ***).

*) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 482—86.

**) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 488.

***) Ebendaselbst. Nr. 6. S. 489—91.

III.

Summe der Untersuchung.

Jetzt sind die Vorbedingungen erfüllt, unter denen die Wissenschaftslehre anfangen kann, ihr System zu entfalten: ihre Aufgabe ist bestimmt als dieselbe mit der Grund- und Lebensfrage aller Erkenntniß; ihr Standpunkt ist festgestellt als der des kritischen vollständigen Idealismus; ihr Princip ist ausgesprochen als die Intelligenz in ihrer Selbstanschauung (intellectuelle Anschauung), als das ursprüngliche Selbstbewußtsein oder Ich. Das Verhältniß der Wissenschaftslehre zu den vorhandenen Systemen der Philosophie ist auseinandergesetzt: sie widerstreitet allem Dogmatismus durchgängig und aus innerstem Grunde, aus Charakter und Einsicht, nicht bloß aus gegnerischer, sondern höherer Einsicht, denn sie ergreift das Princip, aus welchem allein die Erkenntniß erklärt und damit die Aufgabe gelöst werden kann, an welcher jedes dogmatische System nothwendig scheitert; sie ist in der Tiefe der Sache einverstanden mit der kantischen Kritik und bietet den Schlüssel zu deren wahrem Verständniß, sie ist sich dieser Uebereinstimmung bewußt und erhebt den ächten Kant gegen den unächten der Kantianer, die dogmatisch genommen haben, was kritisch verstanden sein will.

Um aber in das System der Wissenschaftslehre einzugehen, müssen wir zuvor seine Grundlage kennen lernen.

Drittes Capitel.

Die Grundlage der Wissenschaftslehre. Die Grundsätze.

I.

Der erste Grundsatz.

1. Das Ich als Thatsache.

Das Princip der Wissenschaftslehre ist der absolut erste Grundsatz, der durch keinen anderen bewiesen werden kann, also „schlechthin unbedingt" ist. Was durch diesen Satz ausgedrückt sein will, ist der oberste Grund aller Erfahrung, alles empirischen Bewußtseins. Wir werden daher diesen Satz finden, indem wir auf unser empirisches Bewußtsein d. h. auf die Thatsache unseres Bewußtseins reflectiren und dann von allem abstrahiren, was zu einer solchen Thatsache nicht nothwendig gehört.

Die Reflexion zeigt uns als eine einfache Thatsache des Bewußtseins den Satz A = A, dessen Gewißheit jedem sofort einleuchtet. Der Satz A = A heißt nicht, daß A ist, sondern er sagt: wenn A gesetzt ist, so ist es gesetzt. Es ist nicht nothwendig, daß es gesetzt ist. Abstrahiren wir also von dem, was nicht nothwendig ist (d. h. in dem gegebenen Falle von A), so bleibt von der aufgewiesenen Thatsache nichts übrig als die Form des Setzens, als der nothwendige Zusammenhang: wenn A gesetzt

ist, so ist es gesetzt. Dieser nothwendige Zusammenhang liegt nicht in A, dessen Setzung keineswegs nothwendig ist, sondern nur in dem, wodurch es gesetzt ist. Es ist gesetzt im Ich. Wenn etwas im Ich gesetzt ist, wie z. B. A, so gilt der Satz A = A, oder daß dieses (im Ich gesetzte) Etwas sich selbst gleich ist. Dieß ist nur möglich, wenn das, worin A gesetzt ist, sich selbst gleich ist, also nur unter der Bedingung, daß Ich = Ich ist. Ich = Ich, d. h. Ich bin Ich, d. h. Ich bin.

Wenn der Satz A = A nicht gilt, so ist kein Urtheil möglich. Der Satz A = A gilt nur unter der Bedingung des Satzes Ich = Ich (Ich bin Ich). Also ist der Satz „Ich bin" die Grundbedingung alles Urtheilens. Wenn wir daher auf das empirische Bewußtsein reflectiren und von der Thatsache, die wir finden, abstrahiren, was davon abstrahirt werden kann (was nicht nothwendig dazu gehört), so bleibt als Grundthatsache der Satz „Ich bin" übrig. Wir nehmen diesen Satz zunächst als Ausdruck einer Thatsache. Diese Thatsache aber besteht, näher betrachtet, in der Handlung des Setzens, in einer Handlung, die sich selbst hervorbringt, die ihr eigenes Product ist, weil sie das Product von etwas Anderem nicht sein kann. Weil hier Handlung und That (Product der Handlung) eines und dasselbe sind, so nennen wir diese Thatsache vielmehr eine **Thathandlung** und erklären daher den Satz „Ich bin" für den Ausdruck einer Thathandlung *).

2. Das Ich als nothwendige Thathandlung.

(Absolutes Subject.)

Das Ich kann durch nichts anderes gesetzt sein als durch sich

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. I Theil. Grundsätze. §. 1. Erster schlechthin unbedingter Grundsatz. S. 91—94.

selbst: es ist durch nichts Anderes gesetzt, d. h. es ist ursprünglich; es ist durch sich selbst gesetzt, d. h. es ist nothwendig. Es bezieht sich in seiner Thätigkeit nur auf sich. Was es setzt, ist daher nur für das Ich gesetzt; das Ich ist nothwendig für das Ich. Oder wenn wir diese ursprüngliche und nothwendige Thathandlung in einem Satze ausdrücken wollen, der sie gleichsam erzählt, so würde dieser Satz der absolut erste Grundsatz der Wissenschaftslehre sein und die Formel annehmen: „das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein."

Um diesen ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre zu entdecken, nehmen wir jetzt einen einfacheren Weg, der die Demonstration mit dem Satz A = A und die weitläufigen logischen Formeln bei Seite läßt und kürzer zum Ziel kommt.

Die Erfahrung oder das empirische Bewußtsein soll begründet werden. Das empirische Bewußtsein ist das Bewußtsein von etwas als seinem Gegenstande. Es giebt kein empirisches Wissen ohne Object; es giebt kein Object ohne Subject. Die erste Bedingung, unter der Objecte möglich sind, ist das Bewußtsein als Subject oder das Ich. Alle Thatsachen des empirischen Bewußtseins stimmen darin überein: daß etwas im Ich (was es auch sei) gesetzt ist. Wie kann etwas im Ich gesetzt sein, wenn nicht vorher das Ich selbst gesetzt ist? „Es ist demnach," sagt Fichte, „Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseins, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sei *)." Dieser Grund, als Grundsatz ausgesprochen, erklärt: „das Ich muß sein (Ich bin)."

Nun ist alles Denkbare im Ich gesetzt und nur in ihm; also kann das Ich selbst durch nichts Anderes gesetzt sein als durch sich selbst. Denn was wir auch als Ursache des Ich setzen möch-

*) Ebendaselbst. S. 95.

ten, wird immer etwas sein, das zu seiner Ursache selbst das Ich voraussetzt. Mithin kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein: es ist nicht bloß Subject, sondern absolutes Subject; das Sein des Ich ist seine eigene That, diese That ist reine Thätigkeit, reine Handlung: das Sein des Ich ist daher keine Thatsache, sondern eine Thathandlung. Der erste Grundsatz erklärt daher nicht bloß „Ich bin", sondern „das Ich setzt sich selbst" oder „es setzt ursprünglich sein eigenes Sein".

Die Einsicht in diese ursprüngliche Thathandlung, vermöge deren das Ich sich selbst setzt, entscheidet das Princip der Wissenschaftslehre und zugleich dessen Gegensatz. Entweder ist das Ich ursprünglich oder es ist nicht ursprünglich, sondern abgeleitet; entweder wird die Ursprünglichkeit des Ich bejaht oder verneint. Das Ich ableiten wollen, heißt soviel als es verneinen; man kann daher kurz sagen: entweder wird das Ich bejaht oder verneint, entweder es ist absolutes Subject oder es ist überhaupt nicht. Im ersten Fall ist es für die Philosophie die unüberschreitbare Grenze; im andern Fall wird die Grenze des Ich überschritten und damit das Ich im Principe verneint. Das ist der Gegensatz zwischen Fichte und Spinoza. „Es giebt nur zwei völlig consequente Systeme: das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das spinozistische, welches sie überspringt*)."

3. Die Thathandlung als Postulat. Anfang der Philosophie.

Das Wissen beginnt (nicht mit einer Thatsache, sondern) mit einer Thathandlung; die Wissenschaftslehre beginnt mit der Einsicht in diese Thathandlung. Diese Handlung erkennen, heißt sie vollziehen. So beginnt die Philosophie, indem sie die Hand-

*) Ebendaselbst. §. 1. (Schluß.) S. 101.

lung selbst vollzieht, welche das Wissen überhaupt ermöglicht und begründet. Will sich die Philosophie Anderen begreiflich machen, so muß sie vor allem jene ursprüngliche Thathandlung vollziehen lassen, durch welche alle folgenden Sätze erst begreiflich werden; sie muß daher den Anderen auffordern, diese Thathandlung zu vollziehen; sie beginnt ihre Lehre mit dieser Aufforderung, mit diesem Postulat. Der Satz, „das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein" ist keine Erzählung, sondern eine Aufforderung. Er sagt: „setze dein Ich! werde dir deiner bewußt!"

Mit diesem Postulate beginnt die Philosophie; ihr erster Satz ist eine Forderung, keine Behauptung. So lange sie mit einer Behauptung beginnt, darf man von ihr verlangen, daß sie dieselbe beweist. Hier ist zweierlei möglich: entweder ist der Satz bewiesen oder nicht; ist er bewiesen, so hat er andere Sätze zu seiner Voraussetzung, die wieder bewiesen sein wollen, wir haben den Regreß ins Endlose d. h. keinen Anfang; ist er nicht bewiesen, so ist wiederum zweierlei möglich: entweder er ist beweisbar oder unbeweisbar; im ersten Fall muß er bewiesen werden und wir haben den Regreß ins Endlose d. h. keinen Anfang; im zweiten fehlt der Beweis und statt zu wissen müssen wir glauben. So lange also die Wissenschaft mit einer Behauptung beginnen will, fehlt ihr entweder der Anfang oder ihrem Anfange der Beweis; im ersten Fall kann die Wissenschaft nicht anfangen, im zweiten ist der Anfang keine Wissenschaft, in beiden ist der Anfang der Wissenschaft und damit diese selbst unmöglich. Das haben von jeher die Skeptiker begriffen und der Philosophie als ein unübersteigliches Hinderniß entgegengerückt. Wie aber, wenn die Philosophie überhaupt nicht mit einer Behauptung anfängt, sondern mit einer Forderung, nicht mit einem Theorem, auch nicht mit einem Axiom, sondern mit einem Postulat? Wenn sie

nicht sagt: „das ist so", sondern „thue das"? Darauf kann der Andere wohl antworten: „ich will es nicht thun," aber er kann nicht sagen: „beweise es mir!"

4. Das Postulat als Ausdruck der Freiheit.

Der Geist des Systems.

Wir müssen die Bedeutung und Tragweite dieser Thathandlung, dieses Postulats ganz durchschauen; in ihm liegt der Schwerpunkt der fichte'schen Lehre. Das Selbstbewußtsein ist eine That, die kein Anderer für mich verrichten kann, die ich selbst thun muß, nicht um sie gethan zu haben, als ob sie nun abgemacht und einmal für immer fertig wäre, wie ein fait accompli, sondern um sie stets von neuem zu vollziehen. Es ist die That, welche den Menschen aus dem, was er ist, zu dem macht, was er bloß durch sich ist: es ist im Menschen das schlechthin unabhängige, unbedingte, ursprüngliche Selbst, unter allen Thaten die eigenste, darum die gewisseste, darum der Grund aller übrigen Gewißheit, mithin das Princip der Philosophie. Jetzt erst weiß die Philosophie, wie sie anfängt; jeder andere Anfang geräth in unauflösliche Schwierigkeiten. Fichte entdeckt den Ausweg: die Philosophie beginnt nicht mit einem Satz, sondern mit einer That. Hier gilt das Wort des göthe'schen Faust: „mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rath und schreib' getrost: im Anfang war die That!"

Dieser Anfang ist für Fichte und seine ganze Lehre durchaus charakteristisch. Es ist ein Unterschied zwischen dem Ich als Individuum und dem Ich als Selbstbewußtsein. Was ich als dieses Individuum bin, so geboren, geartet, erzogen, durch Welt und Verhältnisse bestimmt, das alles bin ich geworden aus Ursachen, die nicht ich selbst bin, die nicht meine eigene bewußte Thä-

tigkeit waren. Das Selbstbewußtsein ist meine eigene That. Diese That verändert meinen Zustand, macht aus mir ein anderes Wesen als ich war, verwandelt meine Abhängigkeit in Freiheit; das ist kein Wechsel äußerer Zustände, sondern eine Veränderung im Innersten meines Wesens, eine Einkehr in dessen Tiefe, eine Erneuerung aus dem Ursprung des Geistes, mit einem Wort eine wirkliche Wiedergeburt. Was ist gegen eine solche That ein Satz, welcher es auch sei? Einen Satz kann ich empfangen, ich kann an ihn glauben, ihn begreifen und bleibe dabei doch der ich bin, er verändert mich nicht, und was auch in meinem Verstande vor sich geht, in der Tiefe meines Wesens erzeugt sich auf diesem Wege nichts Neues. Es ist in dem Anfange der Philosophie, wie Fichte ihn nimmt, etwas, das an den Anfang der Religion erinnert. Auch die Philosophie verlangt einen neuen Menschen. Descartes hatte gesagt, man müsse in der Philosophie wieder einmal die Sache ganz von vorn anfangen, man müsse sie von Grund aus erneuern. Fichte fordert, daß man zur Philosophie *sich selbst* gleichsam von vorn anfangen, sich selbst von Grund aus erneuern müsse. Die Wahrheit gehört zum ewigen Leben, der Weg zu beiden geht durch die innere Umwandlung des Menschen, durch die sittliche Wiedergeburt. Und in dem Anfange der fichte'schen Philosophie ist etwas, wie das Wort der Schrift: „*thue das, so wirst du leben!*"

Die That ist eine Sache des Willens. Sie ist kein Schluß, sondern ein Entschluß. Daß ich mich entschließen soll, kann mir nicht bewiesen, sondern nur von mir gefordert werden. Darum beginnt die fichte'sche Philosophie mit einer Forderung an den Menschen. Ihre Forderung heißt: Setze dein Ich, werde dir deiner bewußt, wolle selbständig sein, mache dich frei, und fortan sei alles was du bist, denkst und thust, in Wahrheit deine eigenste

That! Man soll sich entschließen zu der Erhebung aus dem Zustande der Unfreiheit zu dem der Freiheit. Nur daß die Freiheit kein Zustand ist, sondern lauter Leben und hervorbringende Thätigkeit. Was ich nicht durch mich selbst bin, das bin ich nicht selbst. Und ich bin nur selbst, was ich thue. Die ganze fichte'sche Philosophie ist erfüllt von dem Worte: „frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel!" Handlung ist Anfang und Ende der Freiheit; der Begriff der Freiheit ist Anfang und Ende des Systems. In einem seiner Briefe an Reinhold erklärt Fichte selbst: „mein System ist von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, weil gar kein anderes Ingrediens hineinkommt*)."

5. Der erste Grundsatz und die Methode.

Die nothwendigen Thathandlungen.

Der Satz, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt und der nichts anderes ist als der Ausdruck einer Thathandlung, beherrscht das ganze System. Aber diese erste nothwendige Handlung trägt in sich eine Reihe anderer, die nothwendig aus ihr folgen, die darum ebenso nothwendig sind als sie selbst. Das Ich ist nur das A der Wissenschaftslehre; wer A sagt, der muß auch B, C, u. s. f. sagen: es handelt sich um dieses ABC der Wissenschaftslehre, um nichts Anderes. Mit dem Ich sind eine Reihe von Handlungen gegeben, die nothwendig zum Ich gehören, ohne welche das Ich nicht sein könnte, die darum, wie sie selbst durch das Ich nothwendig bedingt sind, zugleich als Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins gelten müssen. Denn alle diese Handlungen sind die Bedingungen, durch welche das Ich sich

*) Vgl. meine ak. Reden. I. Joh. Gottl. Fichte. V. S. 23—26.

selbst hervorbringt. Wenn eine dieser Handlungen nicht gilt, so ist das Selbstbewußtsein unmöglich, es ist dann seiner Möglichkeit nach d. h. im Princip aufgehoben. Alle Handlungen, welche die Wissenschaftslehre entwickelt, wollen sich daher zum Selbstbewußtsein ganz so verhalten, wie bei Kant die transscendentalen Bedingungen der Erkenntniß zur Möglichkeit der Erfahrung.

Hebe eine jener Bedingungen auf, und du hast die Möglichkeit der Erfahrung aufgehoben. Die Erfahrung ist. Also sind auch alle jene Bedingungen, ohne welche sie nicht sein könnte; sie sind so nothwendig, wie die Erfahrung selbst. Die Einsicht in diese Nothwendigkeit nennt Kant den „transscendentalen Beweis". Das ist die Art der kantischen Beweisführung.

Hebe eine der Bedingungen oder einen der Sätze auf, welche die Wissenschaftslehre entwickelt, und du hast die Möglichkeit des Selbstbewußtseins aufgehoben. Das Selbstbewußtsein ist. Also sind auch alle die Bedingungen, durch welche es ist (sich hervorbringt), ohne welche es nicht sein könnte; sie sind so nothwendig, wie das Ich selbst. Das ist die Art der fichte'schen Beweisführung, die Methode der Wissenschaftslehre. Die ganze Wissenschaftslehre wird regulirt durch den Grundbegriff des Selbstbewußtseins: jeder Act ist nothwendig, den das Selbstbewußtsein zu seiner Geltung fordert, jeder Act ist nothwendig, dessen Nichtsein das Selbstbewußtsein aufheben würde *).

Hier sehen wir auf eine sehr deutliche und einfache Weise, wie Fichte aus Kant hervorgeht und mit welchem Rechte er behauptet, man müsse nothwendig von der Kritik zur Wissen-

*) Vgl. oben Drittes Buch. II Cap. S. 471—73. Anmk. Fichte's erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. S. W. I Abth. I Bd. S. 445—49. Außerdem zu vgl. meine Logik u. Metaphysik. (II Aufl.) I Buch. II Abschn. §. 56. S. 116.

schaftslehre fortschreiten. Kant deducirt aus der Möglichkeit der Erfahrung; dabei ist die Erfahrung selbst vorausgesetzt. Nun liegt der Grund oder die Möglichkeit der Erfahrung im Selbstbewußtsein; wenn man also statt der vorausgesetzten Thatsache den Grund dieser Thatsache nimmt oder die ursprüngliche Thathandlung, aus welcher sie folgt, so heißt die Frage nicht mehr: was gehört zur Erfahrung? sondern: was gehört zum Selbstbewußtsein? Das ist die Frage der Wissenschaftslehre, die deshalb nichts anderes sein will als die folgerichtige, auf ihr Princip zurückgeführte, aus diesem Princip entwickelte kritische Philosophie. Wir haben bei Kant nachdrücklich darauf hingewiesen, wie man die Vernunftkritik nicht verstehen kann ohne jene Richtschnur ihrer Beweisführung. Man ist in der Wissenschaftslehre wie in einem Labyrinth, wenn man die Richtschnur ihrer Beweisführung nicht kennt und Schritt für Schritt genau festhält. Wie Kant die Erfahrung, so will Fichte das Selbstbewußtsein (in allen seinen Bedingungen) ausrechnen. Die Wissenschaftslehre ist diese Rechnung. Sie ist in ihrer Weise, wie sich Jacobi in seinem Brief an Fichte treffend ausdrückt, „mathesis pura".

Fichte erklärte, daß er erst durch die Wissenschaftslehre Kant wirklich verstanden habe; der völlige und durchgängige Gegensatz zur Wissenschaftslehre sei das System Spinoza's, die Wissenschaftslehre selbst sei umgekehrter Spinozismus. Und Jacobi gesteht, daß er durch die Vorstellung eines umgekehrten Spinozismus seinen Eingang in die Wissenschaftslehre zuerst gefunden habe. „Und noch immer," fügt er hinzu, „ist ihre Darstellung in mir die Darstellung eines Materialismus ohne Materie oder einer mathesis pura, worin das reine und leere Bewußtsein den mathematischen Raum vorstellt*)."

*) Fr. H. Jacobi's sämmtl. W. Bd. III. Br. an Fichte S. 12.

Gehen wir jetzt in die Rechnung selbst ein. Was folgt aus dem ersten Grundsatz?

II.

Der zweite Grundsatz.

1. Die Entgegensetzung. Das Nicht-Ich.

Von dem absolut ersten Grundsatz zu den Folgesätzen führt der Weg der Wissenschaftslehre, die kein Mittelglied außer Acht läßt, durch die relativen Grundsätze: das sind solche Sätze, die zur Hälfte Grundsätze, zur Hälfte Folgesätze sind, halb unbedingt und halb bedingt, von denen der eine unabhängig oder ursprünglich ist bloß in Rücksicht seiner Form, der andere bloß in Rücksicht seines Gehalts; die darum der Zahl nach auch nicht mehr sein können als zwei*).

Unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins fanden wir den unmittelbar gewissen Satz A = A, aus welchem die ursprüngliche Form des Setzens als erste Thathandlung des Ich einleuchtete. Ebenso unmittelbar gewiß, als der Satz A = A, ist der Satz: das Gegentheil von A (Nicht-A) ist nicht = A. Wenn wir von dem Inhalt A (der nicht nothwendig ist) abstrahiren, so bleibt nur das Setzen des Gegentheils oder die Form des Entgegensetzens übrig. Der Satz ist schlechthin nothwendig nicht durch seinen Inhalt, sondern bloß durch seine Form. Die Form des Entgegensetzens ist daher ebenso ursprünglich als die des Setzens; sie weist ebenfalls hin auf eine ursprüngliche Handlung des Ich, die so wenig abgeleitet werden kann, als der Satz, daß das Gegentheil von A nicht = A ist, bewiesen zu werden braucht.

Die Form oder Handlung des Entgegensetzens ist ursprüng-

*) Vgl. oben Drittes Buch. I Cap. Nr. II. 4. S. 452.

lich und bedarf zunächst keiner weiteren Ableitung. Entgegensetzen heißt das Gegentheil von Etwas setzen. Dieses Etwas, in Beziehung auf welches die Entgegensetzung stattfindet, muß gegeben oder vorausgesetzt sein. Daher ist die Entgegensetzung ihrem Gehalte nach bedingt, ihrer Form nach unbedingt. Der Satz, der die ursprüngliche Thathandlung des Entgegensetzens ausdrückt, ist daher „der zweite seinem Gehalt nach bedingte Grundsatz" der Wissenschaftslehre.

Nur das Ich ist ursprünglich gesetzt, nur dem Ich kann daher schlechthin entgegengesetzt werden, und nur das Ich selbst ist es, welches entgegensetzt. Was dem Ich entgegengesetzt wird, ist das Gegentheil des Ich. Mithin setzt das Ich vermöge seiner zweiten ursprünglichen Thathandlung sein Gegentheil. Das dem Ich Entgegengesetzte ist Nicht-Ich. Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet daher: „das Ich setzt ein Nicht-Ich*)."

2. Das Nicht-Ich kein Ding an sich.

Dieser zweite Satz der Wissenschaftslehre ist von jeher ein Gegenstand der gröbsten Mißverständnisse gewesen, die, wenn sie auch nur im geringsten Grade zugelassen werden, das Verständniß der fichte'schen Philosophie völlig verwirren und unmöglich machen. „Das Ich setzt das Nicht-Ich". Was ist Ich? Doch offenbar wir selbst. Und was ist Nicht-Ich? Doch offenbar, so erklärt sich der Unverstand die Sache, die (von uns unabhängigen) Dinge außer uns, die Natur, die Welt! Also kann der fichte'sche Satz, wenn man statt seiner Formeln die wirklichen Werthe setzt, nichts anderes bedeuten wollen, als daß sich das

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. I Theil. §. 2. Zweiter seinem Inhalte nach bedingter Grundsatz. S. 101—165.

menschliche Ich die Rolle der Weltschöpfung zuschreibt, daß Fichte das menschliche Ich und vor allem sich selbst als Schöpfer der Dinge betrachtet. Das aber scheint in einem Athem der größte Frevel und die größte Ungereimtheit zu sein: der Atheismus im Bunde mit dem Unsinn! Das Geschrei, welches die Wissenschaftslehre von allen Seiten gegen sich hören mußte, nahm ganz besonders den zweiten Grundsatz zu seinem Stichblatt, und die Entrüstung über den Unsinn war bei den Leuten des sogenannten gesunden Menschenverstandes ebenso groß, als die Entrüstung über die Gottlosigkeit bei den Wächtern des Glaubens. In der That wäre, wenn es sich mit dem Satz so verhielte, der Unsinn so groß, daß man den Frevel darüber vergessen könnte.

Unter dem Nicht-Ich versteht man gedankenloser Weise die von uns unabhängigen Dinge außer uns, die Dinge an sich, also etwas, das ganz außerhalb unseres Bewußtseins ist und durch das Ich niemals gesetzt oder begründet sein kann. Und nun soll Fichte gesagt haben: das Ich setze etwas, das durch das Ich niemals gesetzt sein kann; das Ich sei der Grund von etwas, das niemals im Ich begründet sein kann; vom Ich sei etwas abhängig, das seinem ganzen Begriffe nach vom Ich völlig unabhängig ist. Er soll den baaren Unsinn gesprochen haben. Aber dieser Unsinn liegt nicht in dem Satz der Wissenschaftslehre, sondern in dieser Auslegung des Satzes, deren Unmöglichkeit jedem einleuchtet, der von der Wissenschaftslehre auch nur den Schatten gesehen hat.

3. Der Begriff des Nicht-Ich.

Es ist unmöglich, bei dem fichte'schen Nicht-Ich an das Ding an sich zu denken, schon deßhalb unmöglich, weil die Wissenschaftslehre von vornherein den Begriff eines Dinges an

sich als eines von dem Ich verschiedenen Wesens abgethan und zu nichte gemacht hat. Von einem solchen Dinge an sich kann in der ganzen Wissenschaftslehre nicht als von etwas Realem die Rede sein. Die Einsicht in die Unmöglichkeit des Dinges an sich sollte man billigerweise bei denen voraussetzen dürfen, welche in der Wissenschaftslehre schon bis zum zweiten Satze gekommen sind.

Indessen wollen wir nichts voraussetzen als diesen Satz selbst. Man höre doch, was Fichte sagt. Er sagt: „das Ich setzt ein Nicht-Ich." Alles von A Unterschiedene nennt man Nicht-A, und ich weiß nicht, wie man es anders nennen will. Um aber etwas von A unterscheiden zu können, ist die erste Bedingung, daß ich den Begriff von A habe. Kein Nicht-A ohne A. Wer diese einfachste aller Wahrheiten noch erst zu lernen hat, braucht zu diesem Zwecke nur einen Blick in die Schullogik zu werfen. Wie sich Nicht-A zu A verhält, so verhält sich Nicht-Ich zu Ich. Kein Nicht-Ich ohne Ich. So sagt nicht bloß die Wissenschaftslehre, sondern auch die Schullogik. Wenn das Ich nicht gesetzt ist, so kann davon selbstverständlicher Weise auch nichts unterschieden, also auch kein Nicht-Ich gesetzt werden. Das Nicht-Ich ist nur möglich unter der Voraussetzung des Ich. Nun ist das Ich nur durch sich selbst gesetzt. Was daher nur unter der Bedingung des Ich möglich ist, kann auch nur durch das Ich gesetzt werden. Daher ist der Satz; „ohne Ich kein Nicht-Ich" gleich dem Satze: „das Ich setzt ein Nicht-Ich." Das ist die Erklärung des Satzes nach der Richtschnur der gewöhnlichen Schullogik.

Man hat bei dem zweiten Satz der Wissenschaftslehre noch gar kein Recht, an Dinge, Gegenstände, Vorstellungen zu denken. Indessen, da die Dinge, die wir nothwendig von uns unterscheiden, unter den Begriff des Nicht-Ich fallen müssen,

so wollen wir gelten lassen, daß man unter dem Nicht=Ich die Dinge und deren Inbegriff versteht. Nur nicht die Dinge an sich, da unter diesem Begriff überhaupt nichts zu verstehen ist. Also wir nehmen die Dinge, wie sie allein verstanden werden können: als das von dem Ich Unterschiedene, als unsere Gegenstände, deren Inbegriff wir Natur oder Welt nennen. Wir verstehen unter den Dingen die Natur als Object, die Welt als Vorstellung, die objective Welt. Und nun lege man sich die Frage vor: unter welcher Bedingung sind die Dinge in diesem Sinne, welche der einzige ist, in dem sie genommen werden können, allein möglich? Unter welcher Bedingung allein giebt es eine Natur als Object, eine objective Welt, eine Welt als Vorstellung? Wenn es keine Objecte giebt, so kann es auch keine Natur als Object, keine objective Welt geben. Unter welcher Bedingung allein sind Objecte möglich? Nur unter der Bedingung des Subjects, für welches allein etwas Object sein kann. Object ist, was das Bewußtsein sich gegenüberstellt, also von sich unterscheidet. Mithin steht das Object als das Nicht=Ich unter der Bedingung des Ich. Ohne Ich kein Nicht=Ich. Ohne Ich daher kein Object, keine Natur als Object, keine objective Welt. Das Ich setzt das Nicht=Ich, dadurch die Möglichkeit der Objecte, dadurch die Möglichkeit der Dinge, sofern sie Objecte (Nicht=Ich) sind, die Möglichkeit einer objectiven Welt. Was also ist in dem fichte'schen Satze noch unklar, selbst wenn man unter dem Nicht=Ich an die Dinge oder die Welt im richtigen und einzig möglichen Sinne denkt? Versteht man darunter die Welt als Ding an sich, so ist der Unsinn vollendet; versteht man darunter die Welt als Object, als Vorstellung, als Nicht=Ich, d. h. versteht man den Satz nach seinem Wortlaute, so ist der Sinn klar und unwidersprechlich.

Wird jemand widersprechen, wenn ich sage: ohne Sinnlichkeit (sinnliches Ich) keine sinnliche Welt? Nehmt das Gehör weg, und die Welt verstummt, die Blitze werden noch leuchten, aber nicht mehr donnern; die Wellen des Meeres werden sich noch bewegen, aber nicht mehr rauschen! Es giebt keine hörbare Welt mehr. Nehmt das Auge weg, und es giebt keine sichtbare Welt mehr. Nun? Gilt nicht ebenso gut: hebt das Selbstbewußtsein oder das Ich auf, und es giebt keine Welt mehr als Gegenstand des Bewußtseins, keine objective, vorgestellte, erkennbare Welt, keine Welt als Object, als Nicht-Ich? Diese Wahrheit ist so einfach, so einleuchtend, daß man meinen sollte, die Welt hätte nicht auf Fichte zu warten gebraucht, um sie zu hören. Und doch hat sie diese einfache Wahrheit auch nach Fichte kaum begriffen. Denn das Nichtdenken ist für die meisten Menschen immer noch einfacher, als die einfachste Wahrheit. Das Nichtachten auf die eigene Thätigkeit ist der tiefste Grund unserer Irrthümer. So lange man in der Betrachtung der Himmelskörper an die Bewegung des eigenen Planeten nicht denkt, glaubt man an die Bewegung der Sonne, und das Gegentheil erscheint als Unsinn, als Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, der nach dem Augenschein geht. Und so lange man in der Betrachtung der Dinge überhaupt an die Selbstthätigkeit des eigenen Ich nicht denkt, erscheint was man selbst thut, als etwas von außen Gegebenes*).

III.

Der dritte Grundsatz.

1. Der Widerspruch im Ich.

Die beiden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre oder die

*) Vgl. meine akad. Reden I. S. 22—23.

beiden ersten ursprünglichen Thathandlungen der Intelligenz lassen sich in der Formel ausdrücken: das Ich setzt sich und sein Gegentheil. Das Gegentheil des Ich (Nicht-Ich) ist kein Ding an sich, nichts außer dem Ich Vorhandenes; die Grenze des Ich ist absolut, sie ist unübersteiglich; was gesetzt ist, kann nur durch das Ich und nur in ihm gesetzt sein. Daher muß der Satz näher dahin bestimmt werden: „das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich."

Entgegengesetztes ist nur möglich in Rücksicht auf ein Gesetztes. Nur wenn das Ich selbst gesetzt ist, kann in Rücksicht auf dasselbe eine Entgegensetzung stattfinden oder, was dasselbe heißt, ist die Setzung eines Nicht-Ich möglich. Das Nicht-Ich ist nur setzbar in Beziehung auf ein (voraus) gesetztes Ich. Daher werden wir den Satz noch näher dahin bestimmen müssen: das Ich setzt im Ich zugleich Ich und Nicht-Ich, d. h. es setzt in sich Entgegengesetztes oder, was dasselbe heißt, es setzt sich als die Einheit Entgegengesetzter. Vereinigung Entgegengesetzter in demselben Subjecte ist Widerspruch. Das Ich setzt sich als Widerspruch. Es ist dieser Widerspruch vermöge seines ursprünglichen Wesens, kraft seiner ursprünglichen Thathandlung.

Der Widerspruch fordert die Lösung. Also ist im Ich eine Thathandlung nothwendig, welche den Widerspruch auflöst, den die beiden ersten Thathandlungen bilden. Die Lösung dieses Widerspruchs ist daher die dritte nothwendige Thathandlung der Intelligenz; der Satz, der sie ausdrückt, ist der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre. Und zwar ist die Lösung nur durch eine solche Handlung möglich, welche die Geltung der beiden ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre **nicht** aufhebt, die beiden ersten ursprünglichen Thathandlungen nicht rückgängig macht. Daher ist durch diese beiden ersten Handlungen die Aufgabe der

dritten bedingt und in bestimmte Grenzen eingeschlossen; daher bezeichnet Fichte den dritten Satz der Wissenschaftslehre als den seiner Form nach bedingten Grundsatz*).

2. Unmögliche Auflösung.

Ich und Nicht-Ich verhalten sich als Entgegengesetzte; Entgegengesetzte verhalten sich wie Positives und Negatives, d. h. sie heben sich gegenseitig auf entweder ganz oder zum Theil. Wenn in diesem Fall die Entgegengesetzten sich gegenseitig ganz aufheben, so wäre das Resultat gleich Zero, dann könnte weder Ich noch Nicht-Ich mehr gesetzt sein, d. h. das Ich selbst wäre aufgehoben, was dem ersten Grundsatze widerspricht. Also ist es unmöglich, daß Ich und Nicht-Ich, die Producte der ursprünglichen Thathandlung des Ich einander völlig aufheben.

Ebenso ist unmöglich, daß Eines von beiden durch das Andere ganz aufgehoben wird. Das Aufgehobene wäre entweder das Ich oder das Nicht-Ich. Würde das Ich ganz aufgehoben, so wäre damit auch die Bedingung verneint, unter der allein das Nicht-Ich möglich ist. Mit der Setzung wäre auch die Entgegensetzung des Ich unmöglich gemacht, was den beiden ersten Grundsätzen der Wissenschaftslehre widerstreitet. Die gänzliche Aufhebung des Nicht-Ich aber würde dem zweiten Grundsatze zuwiderlaufen, der dessen Setzung fordert.

3. Einzig mögliche Auflösung.

Einschränkung oder Theilbarkeit.

Es leuchtet demnach ein, wie allein die durch das Ich geforderte Aufgabe gelöst werden kann. Entgegengesetzte müssen

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre I. §. 3. Dritter seiner Form nach bedingter Grundsatz. S. 105 flgd.

sich aufheben, sonst wären sie nicht entgegengesetzt. Da nun weder beide noch eines von beiden gänzlich aufgehoben werden darf, so bleibt nur übrig, daß sie sich gegenseitig zum Theil aufheben d. h. einschränken. Einschränkung ist theilweise Aufhebung. Eine solche Einschränkung beider Entgegengesetzten durcheinander ist daher die Handlung, welche die durch die beiden ersten Thathandlungen geforderte Aufgabe löst, d. h. die einzig mögliche Form der Vereinigung von Ich und Nicht-Ich.

Was zum Theil aufgehoben oder eingeschränkt werden kann, muß theilbar sein. Im Begriff der theilweisen Aufhebung (Einschränkung) liegt der Begriff der Theilbarkeit oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, der Quantitätsfähigkeit. Nur durch diese Theilbarkeit (Einschränkbarkeit) ist die (durch das Ich geforderte) Vereinigung von Ich und Nicht-Ich möglich. Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich wird gesetzt: darin besteht die dritte Handlung. Mit anderen Worten: „das Ich sowohl als das Nicht-Ich wird schlechthin theilbar gesetzt.“ Was gesetzt ist, ist gesetzt durch das Ich und im Ich. Daher die Formel, welche die dritte Handlung und damit den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre vollkommen ausdrückt, so lautet: „das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*).“

4. Kriticismus, Spinozismus, Skepticismus.

Ich und Nicht-Ich sind contradictorische Gegensätze, die schlechthin alles unter sich begreifen. Beide sind im Ich gesetzt. Also ist im Ich alles gesetzt und außer demselben ist nichts setzbar. Diese Einsicht erleuchtet den Charakter der Wissenschaftslehre, die Vollendung der kritischen Denkweise und deren ausge-

*) Ebendaselbst. I. §. 3. S. 108—110.

prägten Gegensatz zur dogmatischen. Das kritische System läßt das Ding im Ich gesetzt sein, das dogmatische dagegen das Ich im Dinge; die kritische Denkweise bleibt innerhalb der Grenzen des Ich, die dogmatische überschreitet diese Grenzen, daher ist jene immanent, diese transscendent. Wenn der Dogmatismus folgerichtig sein will, so muß er das Ich leugnen; der folgerichtige Dogmatismus ist die spinozistische Lehre. Wenn man das Ich leugnet, so muß man zuletzt auch die Möglichkeit der Erkenntniß verneinen; der durchgeführte Dogmatismus endet im Skepticismus *).

IV.

Die Wissenschaftslehre als theoretische und praktische.

Wir haben die drei ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre entwickelt, die einzig möglichen, die es giebt. Alle Sätze, die noch zu entwickeln sind, können nur Folgesätze sein. Damit ist die eigentliche Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre gegeben. Die nächsten Sätze, die aus dem dritten Grundsatz unmittelbar hervorgehen, enthalten schon die Eintheilung des Systems.

Der dritte Grundsatz erklärt: das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen; das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander beschränkbar, ihre Vereinigung ist ihre gegenseitige Einschränkung. In dieser gegenseitigen Einschränkung sind offenbar zwei Handlungen enthalten: 1) das Nicht-Ich wird beschränkt durch das Ich, 2) das Ich wird beschränkt durch

*) Ebendaselbst. I. §. 3. S. 119—122.

das Nicht=Ich. Oder anders ausgedrückt: das Ich bestimmt das Nicht=Ich, das Nicht=Ich bestimmt das Ich.

Und da es das (ursprüngliche oder absolute) Ich ist, welches die gegenseitige Einschränkung von Ich und Nicht=Ich setzt, so werden jene beiden Sätze in ihrer vollen Formel so lauten: 1) das Ich setzt das Nicht=Ich als beschränkt (bestimmt) durch das Ich, 2) das Ich setzt sich selbst als beschränkt (bestimmt) durch das Nicht=Ich.

Das Ich bestimmt das Nicht=Ich, d. h. es handelt oder ist praktisch; das Ich setzt das Nicht=Ich als bestimmt durch das Ich (das Ich setzt sich als praktisches Ich): auf diesen Satz gründet sich die praktische Wissenschaftslehre.

Das Ich wird bestimmt durch das Nicht=Ich, d. h. Etwas steht dem Ich gegenüber, das Ich hat ein Object, es ist vorstellend oder theoretisch; das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht=Ich (das Ich setzt sich als theoretisches Ich): auf diesen Satz gründet sich die theoretische Wissenschaftslehre.

So verzweigt sich die Wissenschaftslehre unmittelbar in Folge ihres dritten Grundsatzes in die beiden Systeme der praktischen und theoretischen Wissenschaftslehre, die aber nicht etwa coordinirte Reihen beschreiben, als ob das System in diese beiden gesonderten Hälften sich spaltete, sondern sie bilden, wie es Princip und Methode der Wissenschaftslehre fordert, ein in sich zusammenhängendes und geschlossenes Ganze.

Nun erhellt, wie sich später deutlicher zeigen wird, die Realität (Wirksamkeit) des Nicht=Ich nur aus dem theoretischen Ich und dieses selbst in seiner Nothwendigkeit nur aus dem praktischen. Das System der Wissenschaftslehre aber muß einen Kreislauf beschreiben, in welchem das Ende in den Anfang zurückkehrt und der tiefste Grund aller nothwendigen Handlungen der Intelligenz

sich als letztes Resultat ergiebt. Dieser tiefste Grund ist das praktische Ich. Darum wird nothwendig in dem System der Wissenschaftslehre die Entwicklung des theoretischen Ich der des praktischen vorausgehen müssen. Auch ist in dem besonderen Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre eine Voraussetzung enthalten, die der Grundsatz der theoretischen gültig macht: nämlich die Realität des Nicht-Ich.

Darum sagt Fichte von dem Princip der praktischen Wissenschaftslehre, es sei problematisch, weil die Realität des Nicht-Ich problematisch sei. „Also scheint dieser Satz wenigstens so lange, bis dem Nicht-Ich auf irgend eine Weise Realität beigemessen werden kann, völlig unbrauchbar".

Wir gehen daher von dem dritten Grundsatze zunächst zur theoretischen Wissenschaftslehre über als zu dem ersten Theile des Lehrgebäudes.

Viertes Capitel.

Methodische Ableitung der Kategorien. Grundsatz und Grundprobleme der theoretischen Wissenschaftslehre.

I.

Methode und Deduction der Kategorien.

1. Der methodische Fortgang.

Die Einleitungen in die Wissenschaftslehre haben uns wiederholt hingewiesen auf die Form und Aufgabe der Methode. Wir haben diese Methode jetzt in der Grundlegung der Wissenschaftslehre, also in ihrer Anwendung selbst, kennen gelernt und sehen sie vor uns in ihren ersten, fest ausgeprägten Zügen. Nach diesem Vorbilde können wir den Begriff derselben näher bestimmen. Dieser Begriff giebt uns zugleich die Richtschnur des ganzen Systems.

Was die drei ersten Grundsätze der Wissenschaftslehre ausdrücken, sind die drei ersten nothwendigen Handlungen der Intelligenz: Setzung, Entgegensetzung, Vereinigung Entgegengesetzter. Diese Vereinigung kann auch Einschränkung oder Bestimmung genannt werden. Oder anders ausgedrückt: jene Handlungen sind Thesis, Antithesis, Synthesis; die Synthesis aber verhält sich zur Thesis und Antithesis, wie die Vereinigung zum

Gegensatz, wie die nothwendige Vereinigung zum Widerstreit oder wie die Lösung zum Widerspruch. Damit ist die Form der Methode gegeben. Sie besteht in dem Auffinden und Auflösen aller im Ich (und in den nothwendigen Handlungen des Ich) enthaltenen Widersprüche und schreitet daher immer von neuem durch Thesis und Antithesis zur Synthesis fort, durch immer neue Gegensätze zu immer neuen Verbindungen. Der dritte Grundsatz ist die erste Synthesis. Alle in ihm enthaltenen und aus ihm geschöpften Sätze sind seine Folgesätze und deßhalb ebenfalls synthetisch. Da nun jede Synthesis nur möglich ist durch vorhergehende Entgegensetzung oder Antithesis, so werden die folgenden Aufgaben darin bestehen, daß in jener ersten Synthesis neue Gegensätze aufgefunden werden, die vereinigt sein wollen, und in deren Vereinigung wieder neue Gegensätze u. s. f., bis endlich alle Gegensätze vollständig vereinigt, alle Widersprüche gelöst sind oder zuletzt solche Gegensätze resultiren, die sich nicht mehr vereinigen lassen.

2. Die Methode der Widersprüche.

(Fichte, Hegel, Herbart.)

Die Methode der Wissenschaftslehre ist demnach die systematisch geordnete Entdeckung und Lösung der im Ich enthaltenen Widersprüche. Und weil diese Widersprüche und deren Lösung die nothwendigen Handlungen der Intelligenz, also des Ich selbst sind, so ist die Methode der Wissenschaftslehre durch deren Princip gegeben und vorgezeichnet. Darum darf Fichte sagen: die Wissenschaftslehre schöpft ihre Methode lediglich aus sich selbst.

Diese fichte'sche Methode ist in der Geschichte der nachkantischen Philosophie eine Thatsache von großer und weitgreifender Bedeutung. Sie ist für zwei spätere, einander entgegengesetzte

und noch gegenwärtig wirksame Systeme vorbildlich und einflußreich geworden. Vorbildlich für Hegel, einflußreich für Herbart. Nach Herbart ist die Aufgabe der Metaphysik die Auffindung und Beseitigung der in unseren Erfahrungsbegriffen enthaltenen Widersprüche; unter diesen Erfahrungsbegriffen nimmt bei Herbart auch das Ich eine wichtige Stelle ein. Nach Hegel ist die Aufgabe der Metaphysik die Auffindung und Lösung der in den nothwendigen Erkenntnißbegriffen (Kategorien) enthaltenen Widersprüche. Aus dieser Vergleichung erhellt die Abhängigkeit von Fichte, deren sich auch beide Philosophen wohl bewußt sind. Aus dieser Abhängigkeit erhellt zugleich auf eine sehr einleuchtende Weise der Vergleichungs- und Differenzpunkt zwischen Hegel und Herbart.

3. Ableitung der Kategorien.

Urtheilsformen, Denkgesetze.

Die ursprünglichen Thathandlungen der Intelligenz sind die obersten Bedingungen für alles Urtheilen, Denken, Erkennen. Daher werden durch jene Handlungen zugleich die Formen der Urtheile, die Gesetze des Denkens, die Grundbegriffe der Erkenntniß (Kategorien) gegeben; daher lassen sich alle drei aus den entwickelten Grundsätzen leicht und sicher abstrahiren. Jetzt erst ist die Deduction der Kategorien möglich; jene Aufgabe, welche Kant in seiner Vernunftkritik gestellt und dem Principe nach richtig bestimmt hatte, findet in der Wissenschaftslehre ihre vollständige und kritische Lösung.

Die ursprünglichen Handlungen waren Thesis, Antithesis, Synthesis. Die erste ist der Grund aller thetischen, schlechthin setzenden und bejahenden, über allen Gegensatz und damit über alles Endliche erhabenen, also unendlichen Urtheile, die zweite

der Grund aller entgegensetzenden und verneinenden Urtheile, die dritte der aller synthetischen. Jene Hauptfrage der kantischen Kritik: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" findet hier ihre Beantwortung. Die Auflösung der Frage geschieht aus dem dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre, als dem ersten synthetischen Satz, in dem alle übrigen enthalten sind.

Aus dem ersten Grundsatz folgt der Satz der Identität (A = A), aus dem zweiten der des Unterschiedes, aus dem dritten der der Vereinigung, die zugleich Beziehung und Unterscheidung ist, also den Beziehungs- und Unterscheidungsgrund enthält; der Satz der Vereinigung (Entgegengesetzter) ist daher zugleich Satz des Grundes.

Der erste Satz giebt die Kategorie der Realität, der zweite die der Negation, der dritte die der Einschränkung oder Bestimmung (Limitation)*).

II.

Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Begriff der Wechselbestimmung.

1. Nothwendigkeit des theoretischen Satzes.

Der erste gewisse Folgesatz aus dem dritten Grundsatz, also der erste Lehrsatz der Wissenschaftslehre ist zugleich der besondere Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre, „die Grundlage des theoretischen Wissens". Der Satz lautet: „das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch als Nicht-Ich." Das Ich setzt sich als mit einem Object verknüpftes d. h. als vorstellendes oder theoretisches Ich.

*) Ebendaselbst. I Theil. §. 1. S. 99. §. 2. S. 105. §. 3. S. 122—23.

Bevor wir diesen Satz weiter entwickeln, machen wir an ihm die Probe der Methode, um einzusehen, wie dieser Satz mit derselben Nothwendigkeit gilt, als das Ich selbst. Setzen wir, es gebe kein theoretisches Ich, kein durch ein Object bestimmtes Ich, so giebt es auch keine Einschränkung des Ich durch das Nicht=Ich, keine gegenseitige Einschränkung beider, also auch keine Möglichkeit ihrer Vereinigung, vielmehr die bloße Entgegensetzung oder gegenseitige Aufhebung beider, also kein setzendes und entgegensetzendes Ich, d. h. kein Selbstbewußtsein. Hebe das theoretische Ich auf, und du hast das Selbstbewußtsein im Princip aufgehoben. So nothwendig das Selbstbewußtsein als solches ist, so nothwendig ist demnach ein theoretisches Ich.

2. Begriff der Wechselbestimmung.

(Synthese A und Synthese B.)

Die Nothwendigkeit des theoretischen Ich gründet sich zunächst auf die Nothwendigkeit der im Ich gesetzten Vereinigung von Ich und Nicht=Ich überhaupt. Diese Vereinigung (der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre) ist die erste Synthese (A); die Setzung des theoretischen Ich, die unmittelbar daraus folgt, ist die zweite (B).

Der Satz der theoretischen Wissenschaftslehre heißt: „das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht=Ich." In dieser Synthese sind zwei Sätze enthalten und verknüpft, die sich zu einander als Gegensätze verhalten: 1) das Ich wird bestimmt durch das Nicht=Ich, d. h. es ist *leidend*, 2) das Ich bestimmt sich selbst, d. h. es ist *thätig*. Also das Ich ist thätig und leidend zugleich: hier ist der zu lösende Widerspruch, der zu verknüpfende Gegensatz, die näher zu bestimmende Synthese.

Die Auflösung dieses Widerspruchs ist die Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre*).

Wie kann das Ich thätig und leidend zugleich sein? Thätigkeit und Leiden verhalten sich als entgegengesetzte Bestimmungen. Jede ist der negative Grund der andern, sie heben sich gegenseitig auf. Wenn sie sich gänzlich aufheben, so würde das Ich weder thätig noch leidend, also überhaupt nicht sein. Wenn eine der beiden entgegengesetzten Bestimmungen die andere ganz aufhebt, so würde das Ich entweder nur thätig oder nur leidend sein: im ersten Fall wäre das theoretische Ich, im zweiten das Ich überhaupt unmöglich. Also bleibt nur übrig, daß sich beide gegenseitig theilweise aufheben: das Ich ist zum Theil thätig, zum Theil leidend; es ist nur zum Theil thätig, also zum Theil nicht thätig. Sofern das Ich nicht thätig ist, ist das Nicht-Ich thätig, also das Ich leidend, und ebenso umgekehrt. Die Thätigkeit des Ich wird bestimmt (eingeschränkt) durch die des Nicht-Ich und umgekehrt. Mit anderen Worten: Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig. Nur durch diese Wechselbestimmung ist es möglich, daß das Ich thätig und leidend zugleich ist; nur dadurch ist die Verknüpfung dieser Gegensätze im Ich, also das theoretische Ich überhaupt möglich. Die Synthese B ist daher die der Wechselbestimmung. Damit ist zugleich die Kategorie der Wechselbestimmung (Wechselwirkung) abgeleitet d. h. aus dem Selbstbewußtsein deducirt**).

Indessen erhebt sich gegen die Wechselbestimmung ein Widerspruch aus dem Principe des Ich selbst. Die Wechselbestimmung erklärt: das Ich ist nur zum Theil thätig; das Princip der Wissenschaftslehre erklärt: das Ich ist nur thätig, es ist nicht

*) Ebendaselbst. II Theil. §. 4. B. S. 127—28.

**) Ebendaselbst. II Theil. §. 4. B. S. 129—131.

bloß reine Thätigkeit, sondern auch alle Thätigkeit oder, was dasselbe heißt, alle Realität. Ist aber das Ich alle Realität, so ist das Nicht-Ich gar keine Realität, vielmehr alle Negation. Ist aber das Nicht-Ich ohne alle Realität oder, was dasselbe heißt, ohne alle Wirksamkeit, wie soll es das Ich bestimmen? Und wo bleibt ohne Wirksamkeit oder Realität auf Seiten des Nicht-Ich die Wechselbestimmung? Die Wechselbestimmung enthält demnach wieder eine Aufgabe in sich, deren Lösung eine neue (durch die Wechselbestimmung bedingte) Synthese verlangt.

3. Die Causalität des Nicht-Ich.

(Synthese C.)

Das Ich ist alle Thätigkeit, alle Realität. In keinem Falle daher kann das Nicht-Ich noch eine besondere, davon unabhängige Realität für sich haben; sonst wäre das Ich nicht mehr alle Realität und das Selbstbewußtsein wäre im Princip aufgehoben. Mithin hat das Nicht-Ich entweder gar keine oder nur so viel Realität, als im Ich selbst aufgehoben ist. Der erste Fall ist unmöglich, weil dann das Nicht-Ich in keiner Weise bestimmend sein könnte, also die Wechselbestimmung (und damit im letzten Grunde das Ich selbst) unmöglich wäre. Mithin ist der zweite Fall nothwendig. Dem Nicht-Ich kann nur so viel Realität zukommen, als im Ich aufgehoben wird. Die Realität oder Thätigkeit des Ich wird (zum Theil) aufgehoben, d. h. sie wird vermindert oder das Ich leidet. Das Nicht-Ich hat demnach nur Realität, sofern das Ich leidet; außer dem Leiden des Ich hat es gar keine. Nennen wir dieses Leiden „Affection des Ich", so gilt der Satz: „außer der Bedingung der Affection des Ich hat das Nicht-Ich gar keine Thätigkeit*)."

*) Ebendaselbst. II. §. 4. C. S. 131—135.

Die Wirksamkeit des Nicht=Ich ist das Leiden des Ich. Oder was dasselbe heißt: das Leiden (Affection) des Ich ist die Wirkung des Nicht=Ich, das Nicht=Ich ist dessen Ursache: hier haben wir die Synthese und zugleich die Kategorie der Causalität (Synthese C).

In der vorhergehenden Synthese der Wechselbestimmung war es gleichgültig, welcher der entgegengesetzten Seiten Realität und Negation zugeschrieben wird. Die Wechselbestimmung erklärt bloß: wenn die eine Seite thätig ist, so ist die andere leidend. Die nähere Bestimmung bleibt zunächst offen. Diese nähere Bestimmung giebt die Synthese der Causalität: sie bestimmt die Thätigkeit auf Seiten des Nicht=Ich und dadurch das Leiden auf Seiten des Ich*).

4. Die Substantialität des Ich.

(Synthese D.)

Das Ich ist alle Thätigkeit. Darum ist im Nicht=Ich nur in dem Grade Thätigkeit oder Realität möglich, als dieselbe im Ich aufgehoben ist, d. h. als das Ich leidet. Nun aber ist das Ich seinem Wesen nach nur thätig. Wie also kann das Ich leiden? Hier entsteht eine neue durch die Synthese der Causalität geforderte Aufgabe.

Was im Ich gesetzt ist, ist durch das Ich gesetzt, durch dessen Thätigkeit. Also kann auch das Leiden des Ich nur durch die Thätigkeit desselben bestimmt sein. Wie ist das möglich? Die Thätigkeit des Ich ist absolut. Außer ihr ist nichts. Also kann auch das Leiden des Ich nur eine verminderte oder zum Theil aufgehobene Thätigkeit sein, ein verminderter Thätigkeitsgrad, also „ein Quantum Thätigkeit". Mit anderen Worten:

*) Ebendaselbst. II. §. 4. C. S. 135 u. 36.

das Leiden des Ich ist nur möglich durch eine Verminderung oder Einschränkung seiner Thätigkeit; diese Einschränkung ist nur möglich durch die Thätigkeit des Ich selbst d. h. durch dessen Selbstbestimmung. Wir haben demnach im Ich Thätigkeit und Leiden oder absolute und beschränkte Thätigkeit oder, da Ich = Thätigkeit ist, absolutes und beschränktes Ich. Das beschränkte Ich ist nur möglich als die Selbsteinschränkung des absoluten. Die Frage: warum ist das Ich leidend? führt sich demnach zurück auf die Frage: warum beschränkt das Ich seine Thätigkeit? warum beschränkt das Ich sich selbst? woher die Selbstbeschränkung des Ich*)?

Da nun das theoretische Ich in dieser Beschränkung besteht und sich darauf gründet, so kann jene Frage nach dem Grunde der Selbstbeschränkung aus dem theoretischen Ich nicht gelöst werden, und es läßt sich voraussehen, daß die Nothwendigkeit dieser Selbstbeschränkung nur aus dem praktischen Ich wird erhellen können. Zunächst also muß diese Beschränkung als etwas gelten, dessen Nothwendigkeit **nicht** einleuchtet, also als etwas Zufälliges, Accidentelles. Das absolute Ich verhält sich zu dem beschränkten zunächst als zu einer Modification seiner Thätigkeit, als zu etwas Accidentellem, d. h. es verhält sich dazu als Substanz. Hier haben wir die Synthese und zugleich die Kategorie der **Substantialität** (Synthese D)**).

5. Das Nicht-Ich als Quantität des Ich.

(Wissenschaftslehre und Naturphilosophie.)

Die hier entwickelten Bestimmungen sind von einer sehr fruchtbaren, weittragenden Bedeutung. Das Leiden des Ich

*) Ebendaselbst. II. §. 4. D. S. 136—139.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. D. S. 142.

kann nur begriffen werden als verminderte Thätigkeit des Ich, als ein Quantum dieser Thätigkeit, als eine Quantität des Ich. Das Ich leidet nur, sofern es nicht thätig ist; und sofern das Ich nicht thätig ist, ist das Nicht-Ich thätig. Also wird auch das Nicht-Ich zuletzt nur begriffen werden können als eine Quantität des Ich. Hier ist der von der Wissenschaftslehre bereits deutlich ausgesprochene Begriff, den die spätere Naturphilosophie in Schelling entwickelt.

„Setzt," sagt Fichte, „in dem fortlaufenden Raum A im Punkte m Licht und im Punkte n Finsterniß: so muß nothwendig, da der Raum stetig und zwischen m und n kein Hiatus ist, zwischen beiden Punkten irgendwo ein Punkt o sein, welcher Licht und Finsterniß zugleich ist, welches sich widerspricht. Ihr setzet zwischen beide ein Mittelglied, Dämmerung. Sie gehe von p bis q, so wird in p die Dämmerung mit dem Lichte und in q mit der Finsterniß grenzen. Aber dadurch habt ihr bloß Aufschub gewonnen, den Widerspruch aber nicht befriedigend gelöst. Die Dämmerung ist Mischung des Lichts mit Finsterniß. Nun kann in p das helle Licht mit der Dämmerung nur dadurch grenzen, daß der Punkt p Licht und Dämmerung zugleich sei; und da die Dämmerung nur dadurch vom Lichte unterschieden ist, daß sie auch Finsterniß ist; — daß er Licht und Finsterniß zugleich sei. Ebenso im Punkte q. Mithin ist der Widerspruch gar nicht anders aufzulösen als dadurch: Licht und Finsterniß sind überhaupt nicht entgegengesetzt, sondern nur den Graden nach zu unterscheiden. Finsterniß ist bloß eine sehr geringe Quantität Licht. Geradeso verhält es sich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich*)."

Was fehlt noch zu der Erklärung, daß die Natur begriffen

*) Ebendaselbst. II. §. 4. D. S. 145.

werden müsse als das werdende Ich, daß die Intelligenz der Tag ist, der aus der Dämmerung des Naturlebens aufgeht?

6. Summe. Kategorien der Relation.

Kehren wir in unsere Entwicklung zurück. Die nothwendigen Handlungen der Intelligenz liegen in ihrem bisherigen Verlaufe deutlich vor uns. Das Selbstbewußtsein (das setzende und entgegensetzende Ich) fordert die Vereinigung der beiden Entgegengesetzten im Ich, diese Vereinigung fordert die Wechselbestimmung, die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich fordert zu ihrer näheren Bestimmung die Causalität des Nicht-Ich und die Substantialität des Ich. Damit sind folgende Kategorien deducirt: das setzende Ich giebt die Kategorie der Realität, das entgegensetzende die der Negation, die Vereinigung der Entgegengesetzten giebt die der Beziehung (Einschränkung, Limitation) oder Relation, die nähere Bestimmung der Relation ist die Wechselbestimmung, die Arten der Wechselbestimmung sind die Causalität und Substantialität.

Unter den bisher entwickelten Handlungen der Intelligenz ist die erste setzend, die zweite entgegensetzend, die folgenden verknüpfend oder synthetisch. Die erste Synthese (A) ist die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die zweite (B) die Wechselbestimmung, die dritte (C) die Causalität des Nicht-Ich, die vierte (D) die Substantialität des Ich.

III.

Grundproblem der theoretischen Wissenschaftslehre.

1. Die beiden Arten der Wechselbestimmung.

(Synthese E als Aufgabe.)

Damit erhebt sich ein neuer Gegensatz und mit ihm eine neue zu lösende Aufgabe. Die Causalität bestimmt die Thätigkeit des

Nicht-Ich, die Substantialität bestimmt die alleinige Thätigkeit des Ich. Nach der Causalität gilt das Leiden des Ich als Wirkung des Nicht-Ich, also durch das Nicht-Ich bestimmt; nach der Substantialität gilt das Leiden des Ich (das beschränkte Ich) als bestimmt bloß durch die Thätigkeit des Ich. Der Widerspruch springt in die Augen. Gilt die Substantialität, so wird das Ich bloß durch sich bestimmt; gilt die Causalität, so wird das Ich bestimmt durch das Nicht-Ich.

Nun gelten beide. Das Selbstbewußtsein fordert die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich (das theoretische Ich), diese fordert die Causalität des Nicht-Ich, die Substantialität des Ich. Der Widerspruch beider ist im Ich selbst enthalten. Er ist eine nothwendig zu lösende Aufgabe. Die Lösung fordert eine neue Synthese (E): die synthetische Vereinigung der Causalität und Substantialität.

Wir sind auf dem schwierigsten Punkte der Wissenschaftslehre. Die unvermeidliche Schwierigkeit liegt darin, daß, je weiter die Synthesen fortschreiten, um so verwickelter die Complexionen der einfachen Elemente werden. Machen wir zuvörderst die Aufgabe klar. Der Widerspruch besteht zwischen der Substantialität des Ich und der Causalität des Nicht-Ich, zwischen diesen beiden Arten der Wechselbestimmung: der Widerspruch liegt in der Wechselbestimmung selbst.

Die Wechselbestimmung erklärt: so viel Thätigkeit im Ich, so viel Leiden im Nicht-Ich und umgekehrt. Thun und Leiden im Ich und Nicht-Ich bestimmen sich wechselseitig und zwar so, daß jedem Thun auf der einen Seite in demselben Maße ein Leiden auf der andern entspricht. Es ist das einfache und nothwendige Verhältniß negativer Größen. Wir können diese Wechselbestimmung auch nennen „Wechsel-Thun und Leiden".

Das Ich, sofern es Leiden in sich setzt, setzt eben dadurch Thätigkeit in das Nicht-Ich und umgekehrt. Wenn dieser Satz nicht gilt, so ist das leidende Ich, also das theoretische Ich und damit das Ich selbst aufgehoben. Der Satz der Wechselbestimmung ist daher nothwendig und darf nicht umgestoßen werden.

Aber wie ist dieser Satz möglich? Die Thätigkeit im Nicht-Ich ist bedingt durch das Leiden im Ich, das Leiden im Ich ist bedingt durch die Thätigkeit im Nicht-Ich: also setzt die Thätigkeit im Nicht-Ich sich selbst voraus. Das Leiden im Ich ist bedingt durch die Thätigkeit im Nicht-Ich und diese ist bedingt durch das Leiden im Ich: also setzt das Leiden im Ich sich selbst voraus. Wenn ich aber etwas nur unter der Bedingung thun kann, daß ich es bereits gethan habe, so ist klar, daß ich es nicht thun kann. Das Ich soll Leiden in sich setzen unter der Bedingung, daß es zugleich Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt, welche selbst bedingt ist durch das Leiden im Ich. Es soll Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen unter der Bedingung des Leidens im Ich, welches selbst bedingt ist durch die Thätigkeit im Nicht-Ich. So aber kann das Ich weder Leiden in sich noch Thätigkeit in das Nicht-Ich setzen: es soll (zufolge der Wechselbestimmung) beides und kann (vermöge der Wechselbestimmung) keines von beiden*).

2. „Die unabhängige Thätigkeit".

Hier ist der zu lösende Widerspruch. Das Leiden im Ich ist nothwendig: es ist nur möglich durch die Thätigkeit im Nicht-Ich; es ist nicht möglich durch die Thätigkeit im Nicht-Ich, da diese selbst nur möglich ist durch das Leiden im Ich. Mithin wird durch die Thätigkeit im Nicht-Ich das Leiden im Ich sowohl ge-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. E. Synthetische Vereinigung des zwischen den beiden aufgestellten Arten der Wechselbestimmung stattfindenden Gegensatzes. S. 145—148.

setzt als nicht gesetzt (aufgehoben). Nun ist die Entgegensetzung im Ich nur möglich durch Einschränkung oder theilweise Aufhebung, nach jener Regel: was sich gegenseitig aufheben muß, aber nicht ganz aufheben darf, muß sich theilweise aufheben. So lautete der Grundsatz der Bestimmung. Mithin wird der von uns dargelegte Widerspruch zunächst so gelöst werden müssen, daß durch die Thätigkeit im Nicht-Ich Leiden im Ich zum Theil gesetzt, zum Theil nicht gesetzt wird. Und ebenso wird durch die Thätigkeit im Ich Leiden in das Nicht-Ich zum Theil gesetzt, zum Theil nicht gesetzt.

Wenn nun der Thätigkeit im Nicht-Ich das Leiden im Ich nur zum Theil entspricht, so giebt es eine Thätigkeit im Nicht-Ich, der kein Leiden im Ich entspricht, und ebenso umgekehrt eine Thätigkeit im Ich, der kein Leiden im Nicht-Ich entspricht. Kurz gesagt: es giebt im Ich und Nicht-Ich „unabhängige Thätigkeit". Eine solche unabhängige Thätigkeit ist nothwendig, weil sonst der in der Wechselbestimmung (also im Ich) entdeckte Widerspruch nicht gelöst werden kann*).

3. Wechselbestimmung und unabhängige Thätigkeit.
Die zu lösenden Aufgaben.

Aber diese Lösung enthält schon einen neuen Widerspruch. Die Wechselbestimmung fordert die unabhängige Thätigkeit und widerspricht ihr zugleich; denn ihr eigener Grundsatz erklärt, daß jeder Thätigkeit im Ich und Nicht-Ich ein Leiden auf der entgegengesetzten Seite entsprechen, daß Thun und Leiden im Ich und Nicht-Ich sich wechselseitig bedingen müssen („Wechsel-Thun und Leiden").

Wechselbestimmung (Wechsel-Thun und Leiden) und unabhängige Thätigkeit widersprechen einander; dieser Widerspruch ist

*) Ebendaselbst. II. §. 4. E. S. 148 flgd. Nr. II.

zu lösen, die Lösung geschieht nach dem Grundsatze der Bestimmung. So haben wir folgende drei Aufgaben: „1) durch Wechsel-Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt, 2) durch eine unabhängige Thätigkeit wird Wechsel-Thun und Leiden bestimmt, 3) beide werden gegenseitig durch einander bestimmt *)."

Diese Aufgaben lassen sich noch genauer festsetzen. Die unabhängige oder unbedingte Thätigkeit kann durch das Wechsel-Thun und Leiden nur insofern bestimmt werden, als dieses ihren Bestimmungs- oder Erkenntnißgrund ausmacht. Die unabhängige Thätigkeit ist der Realgrund der Wechselbestimmung, der formgebende Realgrund. Daher werden die obigen Aufgaben genauer so ausgedrückt werden müssen: 1) aus dem Inhalte der Wechselbestimmung wird die unabhängige Thätigkeit (als deren Realgrund) erkannt, 2) durch die unabhängige Thätigkeit wird die Form des Wechsel-Thuns und Leidens bestimmt, 3) beide bestimmen sich gegenseitig. Diese dritte Aufgabe zerlegt sich wieder in die besonderen Aufgaben: a) Inhalt und Form der unabhängigen Thätigkeit bestimmen sich gegenseitig (die unabhängige Thätigkeit bildet eine synthetische Einheit von Inhalt und Form), b) Inhalt und Form der Wechselbestimmung bestimmen sich gegenseitig (die Wechselbestimmung ist eine synthetische Einheit von Inhalt und Form), c) die unabhängige Thätigkeit (als synthetische Einheit) und das Wechsel-Thun und Leiden (als synthetische Einheit) bestimmen sich gegenseitig.

Nun hat die Wechselbestimmung die beiden in ihr begriffenen Arten der Causalität oder Wirksamkeit des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich. Was von der Wechselbestimmung im Allgemeinen nachgewiesen wird, das muß im Besonderen nachgewiesen werden in Rücksicht auf ihre beiden Arten. Demnach

*) Ebendaselbst. II. §. 4. E. S. 149—151. Nr. III u. IV.

zerlegt sich jede der drei Hauptaufgaben wieder in zwei besondere Aufgaben, oder die allgemeine Lösung muß jedesmal angewendet werden auf die beiden besonderen Arten der Wechselbestimmung, nämlich die Causalität und die Substantialität.

So erhalten wir folgende Aufgaben:

I. Die unabhängige Thätigkeit als Realgrund der Wechselbestimmung in Rücksicht
   1) auf die Wirksamkeit oder Causalität des Nicht-Ich
   2) auf die Substantialität des Ich.

II. Die unabhängige Thätigkeit als das formgebende Princip der Wechselbestimmung in Rücksicht
   1) auf die Wirksamkeit oder Causalität des Nicht-Ich
   2) auf die Substantialität des Ich.

III. Die Einheit der unabhängigen Thätigkeit und Wechselbestimmung in Rücksicht
   1) auf die Wirksamkeit oder Causalität des Nicht-Ich
   2) auf die Substantialität des Ich*).

Hier haben wir die Uebersicht der Aufgaben, welche die „Synthese E", dieser schwierigste und verwickelteste Punkt der Wissenschaftslehre, in sich enthält. Das eigentliche Thema aller dieser Aufgaben ist einfach. Es handelt sich darum: aus allen in dem Begriff der Wechselbestimmung enthaltenen Bedingungen den Charakter jener unabhängigen Thätigkeit auszurechnen, ohne welche die Wechselbestimmung, also im letzten Grunde auch das Ich selbst, nicht möglich ist. Um genau festzustellen, wie allein jene Thätigkeit gedacht werden oder in welchem Vermögen allein dieselbe bestehen kann, müssen alle Bedingungen, unter denen sie denkbar erscheint, geprüft und diejenigen ausgeschieden werden, unter denen sie nicht gedacht werden kann. Denn jede Bedin-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. E. S. 151—160.

gung ist in Wahrheit unmöglich, die dem Principe der Wissenschaftslehre d. h. dem Wesen des Selbstbewußtseins widerstreitet.

Setzen wir, die Aufgabe sei gelöst, das Vermögen jener unabhängigen Thätigkeit sei ausgemacht, so ist damit die Bedingung dargethan, unter welcher allein das Ich theoretisch sein oder sich als theoretisches Ich (als bestimmt durch das Nicht-Ich) setzen kann. Dann hat die theoretische Wissenschaftslehre ihre Entwicklung von dem Satz, der sie begründet, bis zu der Bedingung, unter welcher jener Satz steht, d. h. von ihrem Grundsatz bis zu ihrem Grundvermögen durchlaufen. Nun muß sie von diesem theoretischen Grundvermögen ausgehen und dasselbe entwickeln oder die nothwendige Entwicklung desselben begreifen, bis aus dem Grundvermögen der theoretische Grundsatz wieder hervorgeht. Hat sie auch diese Aufgabe gelöst und diesen zweiten in den Anfangspunkt zurückkehrenden Weg durchmessen, so hat die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf und damit sich selbst vollendet.

Um daher das Ganze zusammenzufassen, so theilt sich die Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre in diese beiden Fragen nach dem theoretischen Grundvermögen und nach dem theoretischen Grundsatz:

1. Welches ist jene unabhängige Thätigkeit, ohne welche die Wechselbestimmung oder die Handlung, vermöge deren das Ich theoretisch ist, nicht stattfinden kann? Wie wird unter den aufgestellten Bedingungen dieses theoretische Grundvermögen gefunden?
2. Wie folgt aus der Entwicklung des theoretischen Grundvermögens der theoretische Grundsatz?

Fünftes Capitel.

Die productive Einbildung als theoretisches Grundvermögen.

I.

Deduction der Einbildungskraft.

1. Die unabhängige Thätigkeit als Inbegriff aller Realität.

Die Rechnung der Wissenschaftslehre hat zu der Einsicht geführt, daß die (durch das Selbstbewußtsein geforderte) Wechselbestimmung nur möglich ist unter der Bedingung einer unabhängigen Thätigkeit, die das theoretische Grundvermögen ausmacht. Was diese Thätigkeit näher ist, kann nur aus Inhalt und Form der (durch sie bedingten) Wechselbestimmung einleuchten.

Den Inhalt der Wechselbestimmung bildet der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Die Wechselbestimmung selbst besteht darin, daß genau so viel Realität, als in dem einen jener beiden Factoren gesetzt wird, in dem andern aufgehoben werden muß, und umgekehrt. Die Summe dieser Realität wird mithin durch die Wechselbestimmung weder vermehrt noch vermindert, sie bleibt constant; also ist der Inhalt in seiner Totalität von der Wechselbestimmung unabhängig und liegt derselben zu Grunde. Realität ist Thätigkeit. Die Totalität des realen Inhalts ist mithin eine

unabhängige Thätigkeit als Realgrund der Wechselbestimmung. Wenn es eine solche unabhängige Thätigkeit als absolute Totalität nicht giebt, so kann es auch keine Wechselbestimmung geben, in der stets genau so viel Realität in dem einen Gliede gesetzt werden muß, als in dem anderen aufgehoben wird, und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit ist der Inbegriff aller Realität oder die absolute Totalität des Realen *).

2. Das Nicht-Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit.

Dogmatischer Realismus.

Nun ist das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit. Wird in dem Ich die Thätigkeit aufgehoben oder vermindert, so ist das Ich nicht mehr der Inbegriff aller Thätigkeit, es ist nicht mehr, was es seinem Wesen nach ist, es ist vermöge seines Leidens ein qualitativ Anderes. Der Grund des Qualitativen ist Realgrund. Dieser Realgrund seiner veränderten Qualität kann nicht das Ich selbst sein, also ist dieser Realgrund etwas vom Ich Verschiedenes, d. h. das Nicht-Ich. Ist aber das Nicht-Ich der Realgrund des Leidens im Ich, so muß dem Nicht-Ich eine diesem Leiden vorausgesetzte, also unabhängige Thätigkeit zugeschrieben werden. Dann gilt das Nicht-Ich als die Ursache, die das Leiden im Ich hervorbringt; es ist dann die Ursache der Vorstellungen, der absolute Realgrund, der Inbegriff aller hervorbringenden Thätigkeit, die allein wirksame Ursache: das Nicht-Ich ist die Substanz und das Ich ist Accidens. Wird die unabhängige Thätigkeit in dieser Weise bestimmt (das Nicht-Ich als Realgrund von Allem), so haben wir das System des „dogmatischen Realismus", der seinen Typus in der Lehre Spinoza's gefun-

*) Ebendaselbst. II Theil. §. 4. S. 151—52.

den hat. Mit dieser Fassung der unabhängigen Thätigkeit wird das Ich selbst aufgehoben und für unmöglich erklärt. So nothwendig das Ich ist, so unmöglich ist daher die dem Ich vorausgesetzte unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich *).

3. Das Ich als Grund der unabhängigen Thätigkeit. Dogmatischer Idealismus.

Das Ich ist der Inbegriff aller Thätigkeit. Im Ich wird Thätigkeit aufgehoben oder Leiden gesetzt. Durch die unabhängige Thätigkeit des Nicht-Ich kann dieses Leiden nicht gesetzt werden, also kann es nur durch die Thätigkeit des Ich selbst gesetzt sein. Das Leiden im Ich ist demnach nur verminderte oder beschränkte Thätigkeit. Beschränkte Thätigkeit aber ist auch das Nicht-Ich. Wie also unterscheidet sich jetzt noch das beschränkte Ich vom Nicht-Ich? Unterscheiden aber müssen beide sich lassen, denn sie sind einander entgegengesetzt. Nun läßt sich das beschränkte Ich vom Nicht-Ich nur unterscheiden, wenn es ist, was das Nicht-Ich nie sein kann: unabhängige oder absolute Thätigkeit. Die beschränkte Thätigkeit des Ich muß demnach zugleich absolute Thätigkeit sein. Was aber ist das für eine Thätigkeit, die zugleich absolut und beschränkt ist? Sie ist absolut oder unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, also ganz spontan ist, sie ist beschränkt, wenn sie sich auf ein Object bezieht; es handelt sich daher um eine Thätigkeit, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht: diese Thätigkeit ist die Einbildungskraft. Der Begriff der Einbildungskraft ist noch nicht erwiesen und deducirt, er ist nur vorausgenommen als das Ziel, welches der Leser, um sich in diesem schwierigsten Theile der Wissenschaftslehre leichter zurechtzufinden, ins Auge fassen möge **).

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 152—157.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 157—160.

Wird das Leiden im Ich aus der unabhängigen Thätigkeit des Nicht-Ich als seinem Realgrunde erklärt, so haben wir das System des dogmatischen Realismus (Spinoza), dessen Unmöglichkeit einleuchtet. Wird das Leiden im Ich aus der grundlosen Thätigkeit des Ich erklärt, so haben wir den „dogmatischen Idealismus" (Berkeley), dem zwar nicht die sachliche, wohl aber die philosophische Begründung abgeht und darum der dogmatische Realismus fortwährend widerstreitet. Beide Systeme bilden einen im Begriffe des beschränkten Ich begründeten Widerstreit: diesen Widerstreit begreift und enthüllt der kritische (kantische) Idealismus, die Wissenschaftslehre löst ihn*).

4. Die Form der unabhängigen Thätigkeit.

Uebertragen und Entäußern.

Die unabhängige Thätigkeit ist in Rücksicht der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich formbestimmend. Wie muß sie beschaffen sein, wenn durch sie die Form des Wechsel-Thuns und Leidens bestimmt werden soll? Worin besteht die Form des Wechsels? So viel Realität in dem einen Gliede gesetzt wird, so viel wird in dem andern aufgehoben und umgekehrt. Mithin hat die Wechselbestimmung in jeder ihrer Handlungen immer mit beiden Gliedern zu thun: die Form ihrer Thätigkeit ist allemal ein Wechseln oder ein Uebergehen von einem Gliede zum andern. Ohne ein solches Uebergehen kann weder im Nicht-Ich Thätigkeit noch im Ich Leiden stattfinden. Soll in das Nicht-Ich Thätigkeit gesetzt werden, so muß im Ich genau so viel Thätigkeit aufgehoben oder, da das Ich der Inbegriff aller Thätigkeit ist, vom Ich auf das Nicht-Ich übertragen werden. Das Ich überträgt einen Theil seiner Thätigkeit auf das Nicht-Ich; es beschränkt

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 155. 56.

die eigene Thätigkeit; da es der Inbegriff aller Thätigkeit ist, so begrenzt es diese seine Totalität und geht von der absoluten Totalität zur begrenzten über. Dieser Uebergang ist nur möglich, indem es einen Theil seiner Realität (Thätigkeit) von sich ausschließt oder, was dasselbe heißt, indem es sich seiner Realität zum Theil entäußert. Jene Ausschließung ist eine Entäußerung. So ist die Thätigkeit im Nicht=Ich nur durch Uebertragung, das Leiden im Ich nur durch Entäußerung möglich: daher besteht die Form jener unabhängigen Thätigkeit im Uebertragen und im Entäußern*).

Vergleichen wir den Inhalt der unabhängigen Thätigkeit (Spontaneität und Beziehung auf ein Object) mit dieser Form (Uebertragung und Entäußerung), so leuchtet ein, daß sich beide gegenseitig bestimmen und fordern. Dieser Inhalt kann keine andere Form, diese Form keinen andern Inhalt haben.

Vergleichen wir den Inhalt der Wechselbestimmung (Verhältniß der Wechselglieder) mit ihrer Form (Eingreifen der Glieder), so leuchtet ebenfalls ein, wie beide einander völlig entsprechen und ein solches Verhältniß nur in einer solchen Form stattfinden kann.

Vergleichen wir endlich die unabhängige Thätigkeit als diese Einheit von Inhalt und Form mit der Wechselbestimmung als dieser Einheit von Inhalt und Form, so ist klar, daß beide eines sind, daß sie sich gegenseitig bestimmen, also eine vollkommene Synthese bilden: eine Handlung, die durch einen Kreislauf in sich selbst zurückgeht**).

---

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 160—166.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 166—171.

5. Ideal-Realismus.

Qualitativer Idealismus und Realismus. Quantitativer Idealismus und Realismus.

Die unabhängige Thätigkeit ist demnach bestimmt und die Bedingung gefunden, welche den in der Wechselbestimmung enthaltenen Widerspruch auflöst. Es war der Widerspruch zwischen der Causalität des Nicht-Ich und der Substantialität des Ich. Der gefundene Begriff ist daher auf diese beiden Arten der Wechselbestimmung anzuwenden. Es giebt in dem Nicht-Ich keine vorausgesetzte ursprüngliche Thätigkeit: diese Annahme, welche den dogmatischen Realismus charakterisirt, ist unmöglich. Alle Thätigkeit oder Realität des Nicht-Ich ist keine ursprüngliche, sondern eine übertragene. Soll aber Thätigkeit auf das Nicht-Ich übertragen werden, so muß doch das Nicht-Ich zur Aufnahme derselben gegeben, also als etwas von dem Ich Verschiedenes und Unabhängiges vorhanden sein. Das Uebertragen setzt das Dasein desjenigen voraus, dem übertragen wird. So erscheint das Nicht-Ich als Ding an sich, und wir begegnen hier einer unmöglichen Fassung.

Unter keiner Bedingung darf das Nicht-Ich als Ding an sich gefaßt werden. Es ist dem Ich nicht vorausgesetzt, sondern nur entgegengesetzt. Das Ich setzt etwas sich entgegen, indem es Thätigkeit in sich aufhebt oder Leiden in sich setzt. Das Setzen eines leidenden (beschränkten) Ich ist das Setzen eines thätigen Nicht-Ich. Nennen wir die Thätigkeit des Ich den Idealgrund, die Thätigkeit des Nicht-Ich dagegen den Realgrund, so leuchtet ein, daß der Realgrund keineswegs vorausgesetzt, sondern aus dem Idealgrunde erklärt sein will. Diese Erklärungsweise bildet den Gesichtspunkt zu einem wirklichen Idealrealismus. „Ideal- und Realgrund sind im Begriffe der

Wirksamkeit (mithin überall, denn nur im Begriffe der Wirksamkeit kommt ein Realgrund vor) Eins und Ebendasselbe*)."

Die Lösung des Widerspruchs und die Entscheidung der Sache liegt in der Erklärung der in dem Ich vorhandenen Schranke. Woher die Einschränkung des Ich? In der Auflösung dieser Frage unterscheidet Fichte die verschiedenen Arten des Idealismus und Realismus. Der Idealismus erklärt das Vorhandensein jener Schranke bloß aus dem Ich, der Realismus erklärt sie nicht aus dem Ich. Wird die Einschränkung des Ich aus der Beschaffenheit (d. h. absoluten Thätigkeit) des Ich erklärt, so haben wir den Standpunkt, den Fichte den „qualitativen Idealismus" nennt; wird sie aus der Beschaffenheit (Thätigkeit) des Nicht-Ich begründet, so haben wir den „qualitativen Realismus". Wird sie aus einer bestimmten Handlungsweise (d. h. aus den Gesetzen) des Ich abgeleitet, so haben wir den „quantitativen Idealismus"; wird sie nicht abgeleitet, sondern als etwas betrachtet, das im Ich vorhanden ist ohne Zuthun des Ich, so haben wir den Standpunkt, den Fichte „quantitativen Realismus" nennt und dem kritischen (kantischen) Idealismus gleichsetzt**).

6. Das mittelbare Setzen.

Der qualitative Realismus ist ein unter dem Princip der Wissenschaftslehre unmöglicher Standpunkt: das Nicht-Ich darf weder als Realgrund noch als Ding an sich gefaßt werden; weder darf in ihm eine ursprüngliche Thätigkeit noch darf es selbst als Substrat einer zu übertragenden Thätigkeit vorausgesetzt wer-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 171—175.

**) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 184—187.

den. Es wird mithin überhaupt nicht vorausgesetzt, sondern bloß entgegengesetzt. Alles Entgegensetzen ist aber nur möglich in Rücksicht auf ein Gesetztes. Das Ich setzt ein Nicht-Ich bloß dadurch, daß es entgegensetzt; es setzt entgegen, indem es *sich* entgegengesetzt d. h. die eigene Thätigkeit einschränkt. Mithin ist alles Entgegensetzen ein vermitteltes oder *mittelbares Setzen*. Als ein solches mittelbares Setzen will die unabhängige Thätigkeit bestimmt sein. Was in das Ich nicht gesetzt wird, wird in das Nicht-Ich übertragen d. h. als Nicht-Ich gesetzt. Oder, wie sich Fichte auch ausdrückt, jedes Glied wird gesetzt durch das Nichtsetzen des andern. Ohne ein solches mittelbares Setzen ist kein Entgegensetzen (des Ich), kein Nicht-Ich, keine Schranke im Ich, kein Bewußtsein möglich. Daher erklärt Fichte dieses mittelbare Setzen für das Gesetz des Bewußtseins*).

7. Vorstellen und Einbilden.

Subject und Object.

Das Ich setzt entgegen, d. h. es setzt sich entgegen: es setzt ein Object. Das Nicht-Ich ist weder Realgrund noch Ding an sich, sondern Object. Objecte sind nur für (in Rücksicht auf) ein Subject und dieses wieder ist nur möglich im Unterschiede von einem Objecte. Daher kein Subject ohne Object und umgekehrt.

Die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen ist demnach ein Setzen von Subject und Object. Jedes Glied ist an das andere gebunden, denn es ist dem anderen entgegengesetzt. Das Object wird gesetzt durch Aufhebung des Subjects und umgekehrt. Das Ich setzt mittelbar entweder ein Object oder ein Subject. Es setzt das Object: so muß es das Subject aufheben d. h. die eigene Thätigkeit einschränken, also Leiden in sich setzen

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 181—183.

und dieses sein Leiden auf das Object als Realgrund beziehen, d. h. es muß in ihm die **Vorstellung** einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich entstehen. Es setzt das Subject: so muß es das Object aufheben, die Thätigkeit desselben einschränken oder Leiden in das Object setzen und dieses Leiden auf die Thätigkeit des Subjects als Realgrund beziehen; es muß die eigene Thätigkeit als Ursache des im Objecte gesetzten Leidens betrachten, also die Vorstellung einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugen, d. h. die **Vorstellung** der Freiheit*).

Das mittelbare Setzen ist also ein Vorstellen oder Einbilden. **Wohlgemerkt**: das Nicht-Ich ist nicht der Realgrund des im Ich gesetzten Leidens, sonst wäre es Ding an sich, sondern es muß als dieser Realgrund vorgestellt oder eingebildet werden. Es ist dieser Realgrund nicht als Ding an sich, sondern als nothwendige Vorstellung des Ich. Diese Vorstellung bringt das Ich nothwendig aus sich hervor: die unabhängige Thätigkeit oder das mittelbare Setzen muß daher bestimmt werden als das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen oder als die **productive Einbildungskraft**.

Ohne diese productive Einbildungskraft giebt es keine Vorstellung von der Realität des Nicht-Ich, kein mittelbares Setzen von Subject und Object, keine unabhängige Thätigkeit, die in jenem mittelbaren Setzen besteht; keine Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich, die jene unabhängige Thätigkeit als Bedingung fordert; keine Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, die ohne Wechselbestimmung nicht stattfinden kann; keinen Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, kein setzendes und entgegensetzendes Ich, kein ursprüngliches Ich, also überhaupt kein Ich, keine Intelligenz, keinen Geist.

---

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 183. S. 189.

Die productive Einbildungskraft ist demnach das theoretische Grundvermögen. „Ohne dieses wunderbare Vermögen," sagt Fichte, „läßt sich gar nichts im menschlichen Geiste erklären und es dürfte sich gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes darauf gründen *)."

II.

Einbildung und Selbstbewußtsein.

1. Die bewußtlose Production.

Das Product als Object.

Wir haben gesehen, wie die Wissenschaftslehre nach der Richtschnur ihrer Methode die productive Einbildungskraft als die Grundbedingung der Wechselbestimmung und des theoretischen Ich deducirt. Versuchen wir jetzt, das gewonnene Ergebniß auf kürzerem Wege zu erreichen und durch eine einfache, von dem schwerfälligen und weitläufigen Apparat der Methode freie Betrachtung vollkommen deutlich zu machen. Wir sind an einer Stelle, die das Verständniß der Wissenschaftslehre entscheidet und dasselbe zugleich mit großen Schwierigkeiten umgiebt. Bleibt dieser Punkt dunkel, so bleibt die ganze Wissenschaftslehre unverstanden und mit ihr die folgenden Systeme, die aus ihr hervorgehen.

Das theoretische Ich (die Wechselbestimmung) fordert eine Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt ist, die sich mit völliger Spontaneität auf ein Object bezieht. Bestimmen wir, welcher Art diese Thätigkeit sein muß. Sie ist nur dann unabhängig, wenn sie durch nichts bedingt, vielmehr alles durch sie bedingt oder gesetzt ist; die unabhängige Thätigkeit des Ich ist darum nothwendig productiv. Alles ist ihr Pro-

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 208.

duct. Zugleich soll diese Thätigkeit beschränkt sein, sie soll einen Gegenstand haben, auf den sie sich bezieht. Weil die Thätigkeit des Ich unabhängig ist, darum ist sie productiv; weil sie beschränkt ist, darum ist sie objectiv (sie hat Objecte). Sie soll beides zugleich sein: das ist nur möglich, wenn sie eine solche Thätigkeit ist, deren Producte zugleich ihre Objecte, oder deren Objecte ihre eigenen Producte sind. Nun ist Object die Vorstellung eines von mir unterschiedenen Wesens, das mir gegenübersteht, dessen Thätigkeit mich bestimmt und einschränkt: also die Vorstellung der Realität des Nicht-Ich. Das Object erscheint dem Ich als ein fremdes Product. Daher kann jene Thätigkeit des Ich, die zugleich unabhängig und beschränkt (productiv und objectiv) ist, nur eine solche sein, welcher die eigenen Producte als fremde Producte oder als Dinge außer ihr erscheinen.

Sobald ich aber in meiner Thätigkeit zugleich auf dieselbe reflectire, so kann das Product derselben mir nur als mein Product erscheinen, nicht als etwas Reales außer mir, nicht als ein meine eigene Thätigkeit bestimmendes und einschränkendes Object. Als ein solches kann mein Product mir daher nur dann erscheinen, wenn ich in meiner Thätigkeit nicht auf dieselbe reflectire oder, was dasselbe heißt, wenn ich in meiner Thätigkeit mir derselben als der meinigen nicht bewußt bin. Also kann nur in der bewußtlos producirenden Thätigkeit des Ich das eigene Product als ein fremdes erscheinen. Nur die Producte einer solchen Thätigkeit erscheinen zugleich als Objecte von außen und können nicht anders erscheinen. Eben diese Thätigkeit ist die Einbildung. Sie ist völlig spontan; aber in dieser völlig spontanen und darum unabhängigen Thätigkeit kann das Ich sich nur setzen als bestimmt durch ein Nicht-Ich. Hier stehen wir auf dem Grunde

des theoretischen Ich. Das Vermögen ist entdeckt, das den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre trägt.

Diese Entdeckung ist höchst wichtig. Die bewußtlose Production ist der Grund und Kern des Bewußtseins, die Bedingung, durch welche das letztere allein möglich ist. Wie sollte es anders möglich sein? Das Bewußtsein setzt in sich die bewußtlose Thätigkeit voraus. Denn da das Bewußtsein nur möglich ist durch Reflexion auf die eigene Thätigkeit, so kann die Thätigkeit, in Reflexion auf welche das Bewußtsein entsteht, offenbar nicht selbst bewußt sein. Sobald wir vorstellen, ohne auf unsere vorstellende Thätigkeit zu reflectiren, d. h. sobald wir bewußtlos vorstellen, erscheinen uns die Producte unserer Thätigkeit (die Bilder) als Objecte von außen. Jedes Traumbild beweist die Wahrheit dieses Satzes. Das eigene Product erscheint als fremdes, als Object außer uns, als Nicht-Ich, wenn es bewußtlos producirt wird. Diese bewußtlose Production ist die Einbildungskraft. Vermöge derselben ist das Ich vorgestellte Welt, Vorstellung der Dinge. Vermöge der Reflexion auf diese seine Vorstellung ist es Selbstbewußtsein. Daher ist die productive Einbildungskraft die Bedingung des Bewußtseins, des Ich.

2. Alle Realität als Product der Einbildung.

„Es wird demnach hier gelehrt", sagt Fichte, „daß alle Realität — es versteht sich für uns, wie es denn in einem System der Transscendentalphilosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unseres Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dieß eine Täuschung durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgegensetzen, jede Täuschung muß

sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unseres Bewußtseins, unseres Lebens, unseres Seins für uns d. h. unseres Seins als Ich sich gründet; so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das Abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit und die einzig mögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heißt einen Skepticismus begründen, der das eigene Sein bezweifeln lehrt*)."

III.

Die Wissenschaftslehre als pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.

1. Das Ziel der theoretischen Wissenschaftslehre.

Mit dieser Einsicht in die Natur und das Vermögen der Einbildungskraft haben wir die theoretische Wissenschaftslehre noch keineswegs beschlossen, sondern erst begründet. Wir stehen auf dem Grunde des theoretischen Ich und haben gefunden, auf welche Weise allein die Handlung möglich ist, die den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre (die Wechselbestimmung) ausführt. Die Einbildungskraft setzt ihr Product als ein fremdes, als ein Object außer ihr, d. h. vermöge der Einbildungskraft setzt das Ich sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich, nur vermöge einer solchen Thätigkeit. Alle anderen Denkmöglichkeiten sind methodisch erprobt und ausgeschlossen worden.

Aber das Ich ist nicht bloß, sondern es ist für sich. Das

*) Ebendaselbst. II. §. 4. S. 227. Nr. 13.

Sein für sich ist seine Wesenseigenthümlichkeit, ohne welche es aufhören würde, Ich zu sein. Es liegt daher in dem Charakter des Ich, daß es für sich ist, was es ist. Es ist nicht genug, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich: es muß sich so auch für sich setzen, d. h. es muß diese seine Thätigkeit erkennen oder in das Bewußtsein erheben; es muß erkennen, daß sein Object sein Product ist. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es ist productive Einbildungskraft. Es ist nicht genug, daß es Einbildungskraft ist: es muß diese Einbildungskraft auch für sich sein, es muß diese seine Thätigkeit ins Bewußtsein erheben oder, was dasselbe heißt, erkennen, daß sein Object das Product seiner Einbildungskraft ist. Nehmen wir, das Ich habe den Standpunkt gewonnen, auf dem es einsieht, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, so ist es nicht bloß theoretisch, sondern es ist für sich theoretisches Ich, es weiß sich als solches, es erkennt sich als den Grund seines theoretischen Verhaltens, d. h. es erkennt den Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Wenn das Ich diese Einsicht erreicht hat, so ist aus dem theoretischen Ich selbst der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre hervorgegangen; dieser Grundsatz ist Resultat geworden und damit haben wir das untrügliche Zeugniß, daß die theoretische Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet, ihr System beschlossen hat.

Es ist also klar, welche Aufgabe die theoretische Wissenschaftslehre noch zu lösen hat. Ihr Kreislauf beschreibt zwei Hälften. Von dem Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre zum Grundvermögen des theoretischen Ich (productive Einbildungskraft): das ist die erste Hälfte; von diesem Grundvermögen zurück zu jenem Grundsatz: das ist die zweite. Die erste hat sie beschrieben, die zweite ist noch zu beschreiben. Es ist jetzt zu

erkennnen, wie die Einbildungskraft vollständig ins Bewußtsein erhoben wird oder wie aus dem theoretischen Grundvermögen der Grundsatz desselben (für das Ich) hervorgeht.

2. Die Methode der Entwicklung.

(Schelling und Hegel. Schlegel und Novalis.)

Diese Erhebung geschieht von Stufe zu Stufe. Diesen Stufengang oder diese Entwicklung macht nicht etwa die Wissenschaftslehre vermöge ihrer Methode, sondern das Ich (die Intelligenz) selbst vermöge seiner Natur. Denn es ist die Natur und das nothwendige Gesetz der Intelligenz: was sie ist, für sich zu sein; was sie thut, ins Bewußtsein zu erheben. Dieses Gesetz treibt die Intelligenz von der untersten Stufe ihres theoretischen Verhaltens bis zur höchsten, wo sie begreift, daß ihr Object ihr eigenes Product ist.

Die Methode der Wissenschaftslehre fällt also von jetzt an mit dem naturgemäßen Entwicklungsgange der Intelligenz zusammen; sie hat diesen Entwicklungsgang nur zu betrachten und darzustellen: die Wissenschaftslehre wird daher von jetzt an, wie sich Fichte ausdrückt, „die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes".

In dieser Aufgabe und ihrer Lösung erkennen wir das von Fichte gegebene Vorbild und Motiv für die nächsten Systeme, die auf die Wissenschaftslehre und aus derselben gefolgt sind. Dieselbe Aufgabe setzte sich Schelling in seinem „transscendentalen Idealismus"; dieselbe Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes"; der Kenner weiß, was diese Werke in der Geschichte unserer deutschen Philosophie bedeuten. Kein Punkt in dem ganzen Umfange der fichte'schen Lehre hat eine größere Tragweite als die Begründung des theoretischen Ich durch die productive

Einbildungskraft und die darin enthaltene Aufgabe. Von diesem Punkte aus übte die Wissenschaftslehre ihre Anziehungskraft auf Novalis und Fr. Schlegel und erschien einen Augenblick lang dem Geiste der romantischen Schule, der die Macht der Einbildungskraft vergötterte, als die ihm wahlverwandte Philosophie. Was Kant durch seine Lehre von der transscendentalen Apperception für Fichte war, das ist Fichte durch seine Theorie und Entwicklung der Einbildungskraft für Schelling und Hegel geworden.

3. Grenzpunkte der Entwicklung.

Die noch zu lösende Aufgabe der theoretischen Wissenschaftslehre hat die naturgemäße Entwicklung des theoretischen Ich zu ihrem Gegenstande. Dadurch ist sie genau bestimmt und in feste Grenzen eingeschlossen. Die Grenzpunkte jener Entwicklung sind auch die Grenzpunkte der pragmatischen Geschichte des Geistes: der Ausgangspunkt ist die niedrigste, der Endpunkt die höchste Stufe jener Entwicklung. Im Anfange erscheint dem Ich sein eigenes Product bloß als Object, am Ende erscheint dem Ich das Object ganz als sein Product. Zuerst setzt das Ich sein Product als Object, d. h. es setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; zuletzt setzt das Ich sein Object als Product, d. h. es *erkennt*, daß es sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich.

4. Gesetz der Entwicklung.

Auch das Gesetz der ganzen Entwicklung oder der fortschreitenden Erhebung ist vollkommen bestimmt. Das Gesetz heißt: Ich = Ich, oder was das Ich ist, ist es für sich; was es thut, erhebt es ins Bewußtsein. Eben diese Erhebung ist der nothwendige Fortschritt von der niederen Stufe zur höheren. Setzen

wir, das Ich sei in einer gewissen Thätigkeit, mit der es zunächst zusammenfällt, gleich A, so wird durch die nothwendige Reflexion auf diese Thätigkeit A verwandelt in gewußtes A. Die Thätigkeit aber, durch welche A ist, und diejenige, durch welche A gewußt wird, verhalten sich wie die niedere Thätigkeit zur höheren. So verändert das Ich seine Thätigkeit und damit sich selbst oder seinen Standpunkt, d. h. es erhebt sich von der niederen Stufe zur höheren.

Diesen Stufengang haben wir jetzt im Einzelnen zu betrachten. Fichte hat denselben entwickelt in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als „Deduction der Vorstellung" und in dem „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen". Die „Deduction" giebt die Gründzüge der ganzen Entwicklung, der „Grundriß" enthält nur „das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre" d. h. die Hauptpunkte, in denen sie sich von der kantischen Vernunftkritik unterscheidet. Was diese voraussetzt, will die Wissenschaftslehre deduciren; wo jene anfängt, endet daher diese den Grundriß ihres eigenthümlichen Inhalts. Diese ihre eigenthümliche Leistung ist die Deduction der Empfindung und Anschauung.

Sechstes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Ich.

I.

Die Empfindung.

1. Der Zustand des Leidens.

Was das Ich ist, kann es nur durch sich sein. Was das Ich ist, muß es auch für sich sein, d. h. es darf nicht bloß sein, sondern muß auch erkennen, was es ist. Diese beiden Gesetze, die mit dem Wesen des Ich selbst eines sind, bedingen und erklären dessen nothwendige theoretische Entwicklung *).

Den Charakter der ersten und niedrigsten Stufe in dieser Entwicklung haben wir bereits bestimmt. Dem Ich erscheint sein eigenes Product gar nicht als sein Product, sondern als etwas ohne sein Zuthun Vorhandenes, als etwas ihm von außen Gegebenes. Was dem Ich gegeben ist, kann nur in ihm gegeben sein; was im Ich gegeben ist ohne sein Zuthun, kann nur als Aufhebung oder Einschränkung seiner Thätigkeit gegeben sein: als Gegentheil der Thätigkeit, als Zustand und Leiden, als leidender Zustand. Das Erste wird daher sein, daß das Ich sich

*) Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. §. 1. S. W. I Abth. I Bd. S. 333.

als leidend (nicht setzt, sondern) findet. Es findet einen Zustand vor, es findet denselben in sich vor, es findet sich als leidend (afficirt), d. h. es empfindet. Die erste Stufe ist daher ein Finden, ein sich und in sich Finden (Insichfindung), Empfinden (Empfindung) *).

2. Thätigkeit und Leiden.

Wenn wir die Thatsache der Empfindung, an welchem Beispiel es immer sei, analysiren, so sehen wir leicht, unter welchen Bedingungen allein Empfindung stattfinden kann. Die Empfindung ist in uns, sie ist ein subjectiver Vorgang, Affection, ein Eindruck, den wir empfangen; sie ist in dieser Rücksicht ein Leiden. Aber das bloße Leiden ist nicht Empfindung, der bloße Eindruck ist noch keine Empfindung. Zur Empfindung gehört, daß wir das Leiden uns aneignen und zu dem unsrigen machen; ohne diese Thätigkeit ist Empfindung nicht möglich. So ist jede Empfindung ein Product aus den beiden entgegengesetzten Factoren der Thätigkeit und des Leidens, sie ist ein Product dieses im Ich vorhandenen Widerstreits. Das gemeinschaftliche Product dieser beiden entgegengesetzten Factoren, wenn es nicht gleich nichts sein soll, kann nur etwas sein, das weder bloß Thätigkeit noch bloß Leiden ist, also die Thätigkeit im Zustande des Leidens, die Thätigkeit als Vermögen: „als ruhende Thätigkeit, als Stoff oder Substrat der Kraft" **). Setzen wir im Ich den Widerstreit von Thätigkeit und Leiden; beide dürfen sich nicht gegenseitig aufheben, sie müssen sich vereinigen, was nur geschehen kann, indem sie sich gegenseitig begrenzen; setzen wir das Ich in den Zu-

*) Ebendaselbst. §. 2. Erster Lehrsatz. III. S. 339.

**) Ebendaselbst. §. 2. I. S. 335—336. Vgl. §. 3. Zweiter Lehrsatz. I. S. 340—341.

stand dieser Begrenzung, so kann es nichts anders sein als Empfindung*).

3. Reflexion und Begrenzung.

Wie aber folgt aus dem Wesen des Ich die Nothwendigkeit der Begrenzung? Diese Einsicht giebt die Deduction der Empfindung, welche die kantische Kritik nicht gegeben und Fichte hier zum ersten male versucht hat.

Das Ich ist reine, durch nichts eingeschränkte, unbegrenzte Thätigkeit; was das Ich ist, muß es für sich sein; es ist Thätigkeit und zugleich Reflexion auf dieselbe. Es reflectirt seine Thätigkeit. Wird die Thätigkeit reflectirt, so geht sie nicht ununterbrochen fort ins Unbegrenzte; die Reflexion erzeugt Unterbrechung, Begrenzung der Thätigkeit und wendet diese dadurch in das Ich selbst zurück. So ist das Ich vermöge seiner Reflexion in sich zurückkehrende Thätigkeit; vermöge dieser Thätigkeit kommt das Ich zu sich, findet sich, fühlt sich. Wäre es bloß unbegrenzte Thätigkeit ohne Reflexion, so wäre es kein Ich. Also vermöge der Reflexion, welche die unbegrenzte Thätigkeit hemmt und in sich zurücktreibt, findet sich erst das Ich und entsteht erst für sich. Es entsteht durch sich, es ist sein eigenes Product, aber es kann noch nicht wissen, daß es selbst der Grund seiner Entstehung ist; es ist noch nicht selbstbewußtes Ich. Was also ist dieses so entstandene Ich**)?

Das Ich begrenzt seine Thätigkeit, indem es dieselbe reflectirt. Diese Reflexion ist auch seine eigene Thätigkeit. Aber indem es auf seine Thätigkeit reflectirt, reflectirt es nicht auch zugleich auf diese seine Reflexion. Diese tritt daher nicht ins Be-

*) Ebendaselbst. §. 3. III. S. 345—346.

**) Ebendaselbst. §. 3. VI. B. S. 359. 360.

wußtsein, sie ist also bewußtlose Thätigkeit. Was sie producirt, erscheint darum dem Ich nicht als (von ihm) hervorgebracht, sondern als (von außen) gegeben. Das Product jener ersten Reflexion ist die Begrenzung. Die Begrenzung erscheint als von außen gesetzt und kann hier nicht anders erscheinen. Also kann hier das Ich sich als begrenzt auch nur finden, es findet sich leidend, d. h. es empfindet. Und so kann das Ich vermöge seiner ersten Reflexion (auf der ersten Stufe seiner Entwicklung) nichts anderes sein als Empfindung*).

Die Begrenzung des Ich ist Product einer Thätigkeit, auf welche das Ich nicht reflectirt, also einer bewußtlosen Thätigkeit, mithin ist diese Begrenzung für das Ich selbst zunächst nicht sein Product, sondern sein gegebener Zustand, in dem es sich leidend verhält und als leidend findet. Sein Selbstgefühl fällt mit seiner Begrenztheit und seinem Leiden zusammen. Es fühlt sich begrenzt: dieses Gefühl seiner Begrenztheit ist zugleich ein Gefühl des Nichtkönnens oder des Zwanges, und von einem solchen Gefühl ist jede Empfindung begleitet**).

II.

Anschauung.

1. Reflexion auf die Empfindung.

Was das Ich ist, muß es für sich sein. Es muß sich als das, was es ist, selbst setzen, indem es darauf reflectirt. Nun ist und findet sich das Ich als begrenzt, es muß sich daher jetzt

*) Ebendaselbst. §. 3. VI. Vgl. damit Grundlage der ges. Wissenschaftsl. Deduction der Vorstellung. I. S. 227—229. Hier nennt Fichte „Anschauung", was er im Grundriß genauer als „Empfindung" bezeichnet.

**) Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f. §. 3. VII. A. S. 367.

als begrenzt selbst setzen, auf seine Grenze reflectiren und ebendadurch über dieselbe hinausgehen. Die Reflexion auf die (unbegrenzte) Thätigkeit ist nothwendig deren Begrenzung, die Reflexion auf die Begrenzung ist nothwendig Hinausgehen über dieselbe. Jenseits der Grenze kann nichts anderes gesetzt werden als das Begrenzende. Indem also das Ich über seine Grenze hinausgeht, setzt es nothwendig ein Begrenzendes. „Es reflectirt mit Freiheit; aber es kann nicht reflectiren (Grenze setzen), ohne zugleich absolut etwas zu produciren als ein Begrenzendes*).“ Es setzt das Begrenzende nothwendig sich als dem Begrenzten entgegen und schließt dasselbe von sich aus. Was aber dem Ich entgegengesetzt (von ihm ausgeschlossen) wird, kann nichts anderes sein als das Nicht-Ich.

2. Das Ich als Anschauung.

Die Reflexion auf die Empfindung (Begrenzung) ist daher eine Thätigkeit, deren Product nothwendig etwas (das Ich) Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes d. h. ein Nicht-Ich ist. Indem aber das Ich auf seine Empfindung reflectirt, reflectirt es nicht zugleich auf diese seine Reflexion; diese Reflexion ist eine Thätigkeit, in welcher das Ich nicht sich selbst sieht; es sieht sich nicht handeln, also handelt es bewußtlos; das Product seiner Thätigkeit (das Nicht-Ich) erscheint ihm daher nicht als *sein* Product, sondern als Object außer ihm, das ohne sein Zuthun vorhanden ist**).

In diesem Object ist sich das Ich zunächst seiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, und da es überhaupt noch keiner eige-

---

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 384.

**) Ebendaselbst. §. 3. VI. B. S. 360—362.

nen Thätigkeit sich bewußt ist, so ist es mit seiner ganzen Thätigkeit im Objecte verloren. Dieses seiner eigenen Thätigkeit vergessene, in das Object verlorene und gleichsam versenkte Ich ist die Anschauung, die erste, ursprüngliche Anschauung, „die stumme, bewußtseinlose Contemplation"*).

3. Empfindung und Anschauung.

Das Ich in seiner Begrenzung (als begrenztes) ist Gefühl, Empfindung, aber als Ich ist es nicht bloß Empfindung, sondern ist, was es ist, für sich, es setzt sich als empfindend und unterscheidet davon das Empfundene. Es setzt sich als begrenzt durch ein Begrenzendes, ihm Entgegengesetztes, von ihm Ausgeschlossenes. Das ihm Entgegengesetzte ist Nicht-Ich. In der Anschauung des Nicht-Ich fühlt sich das Ich begrenzt. Begrenztes und Begrenzendes, Empfindung und Anschauung, das Gefühl der Begrenztheit (des Nichtkönnens oder des Zwanges) und die Anschauung des Nicht-Ich sind (im Ich) mit einander verbunden. Keine Anschauung ohne Gefühl des Zwanges, kein Gefühl des Zwanges ohne Anschauung.

Das Gefühl des Zwanges entspringt aus der Begrenztheit des Ich, und diese selbst entsteht durch die (ursprüngliche) Reflexion; die Anschauung entsteht, indem das Ich auf seine Begrenztheit (Empfindung) reflectirt und dadurch über seine Grenze hinausgeht, also durch die spontane Thätigkeit des Ich. Anschauung und Gefühl des Zwanges verhalten sich daher, wie Spontaneität und Reflexion, wie Freiheit und Begrenztheit, wie

*) Ebendaselbst. §. 3. IV. S. 349. VI. S. 364. VII. S. 370. Vgl damit Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstellung. II. S. 229—231.

Production und Beschränkung. Beide müssen vereinigt werden. Wie ist eine solche Vereinigung möglich *)?

III.

Anschauung und Einbildung.

1. Reflexion auf die Anschauung: das Bild.

Das Ich ist in der Anschauung des Nicht-Ich zugleich gebunden und frei, es ist beides zugleich, indem es auf die Anschauung reflectirt. Worauf es reflectirt, das ist dem Ich gegeben, das ist ohne sein Zuthun vorhanden, darin also ist das Ich völlig bestimmt durch die Wirksamkeit des Nicht-Ich; wenigstens erscheint dem Ich auf seinem gegenwärtigen Standpunkte das Angeschaute als Product des Nicht-Ich und muß ihm so erscheinen. Aber daß es darauf reflectirt, ist seine eigene freie Thätigkeit. Es kann nur reflectiren auf die in der Anschauung gegebenen Unterschiede, aber es durchläuft dieselben mit Freiheit, zählt sie auf, prägt sie ein. Vermöge dieser Thätigkeit setzt es die Anschauung in sich und bildet dieselbe nach. In der Reflexion auf die Anschauung ist das Ich nachbildende Thätigkeit und deren Product das Bild **).

2. Vorbild und Nachbild.

Das Bild ist mit Freiheit entworfen und zugleich vollkommen bestimmt, es soll einem von ihm völlig unabhängigen Objecte entsprechen, es wird also gesetzt als Nachbild. Das Object, dessen Nachbild es ist, wird damit gesetzt als Vorbild. Das Bild ist Product der eigenen Thätigkeit des Ich und erscheint

*) Grundriß des Eigenthümlichen u. s. f. §. 3. VII. S. 367—368.

**) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 373—375.

dem Ich als sein Product; das Vorbild ist davon unabhängig, es ist nicht Product der Thätigkeit des Ich, es gilt als vorhanden ohne alles Zuthun des Ich; es wird damit gesetzt als etwas vom Ich Unabhängiges, Reales, d. h. als wirkliches Ding. Hier entsteht für das Ich der Unterschied der Idealität und Realität, der Vorstellungen und der Dinge, des Subjectiven und Objectiven *).

Das Bild ist Product der Thätigkeit des Ich, das wirkliche Ding ist Product der Wirksamkeit des Nicht-Ich. So haben wir Ich und Nicht-Ich, beide in Wirksamkeit, jedes in seiner Wirksamkeit unabhängig von dem anderen. Aber die Producte der beiden von einander unabhängigen Wirksamkeiten sollen sich verhalten, wie Nachbild und Vorbild, d. h. sie sollen übereinstimmen; die Wirksamkeiten des Ich und Nicht-Ich sind mithin von einander unabhängig und zugleich harmonisch. Wie ist diese Harmonie möglich? Wir haben hier das Ich, wie es sich selbst betrachtet auf dem dogmatischen Standpunkte: es nimmt die Objecte als von ihm völlig unabhängige Dinge, es nimmt seine Vorstellungen als entstanden durch eigene, spontane, von den Dingen unabhängige Thätigkeit, es setzt seine Erkenntniß in die Harmonie beider, d. h. in die Vorstellungen, welche den Dingen gemäß sind.

3. Die Anschauung als Vorbild.

Wäre das wirkliche Ding in Wahrheit etwas von dem Ich völlig Unabhängiges (Ding an sich), so könnte es niemals Vorbild sein, weil das Vorbild doch auch Bild, Vorstellung, also etwas im Ich sein muß. Unter einem dem Ich nothwendigen

---

*) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 375.

Gesichtspunkte erscheint diesem sein eigenes Product als etwas ihm Fremdes, von ihm Unabhängiges, als Object außer ihm, in dessen Anschauung das Ich, seiner eigenen Thätigkeit nicht bewußt, sich verliert. In Wahrheit ist das wirkliche Ding nichts anderes als unsere erste, ursprüngliche, unmittelbare Anschauung, als das in seine Anschauung verlorene Ich. Wenn also das Ich das wirkliche Ding in sich nachbildet, so bildet es seine Anschauung nach, so reproducirt es sein eigenes Product: es reproducirt (mit Bewußtsein), was es (ohne Bewußtsein) producirt hat. Dadurch ist die Harmonie zwischen Ding und Vorstellung vollkommen erklärt und ist nur so zu erklären: die Anschauung ist der Grund aller Harmonie zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen *).

Um den Grund dieser Harmonie zwischen Ding und Vorstellung zu begreifen, muß man den Grund ihres Unterschiedes in der Wurzel erfaßt haben, und diese Einsicht ist nur möglich, wenn man das Wesen des Ich wahrhaft durchdringt. Das Ich ist absolute Freiheit, unbegrenzte productive Thätigkeit. Alle seine Objecte sind in Wahrheit seine Producte. Wenn sich das Ich seiner Freiheit (unbegrenzten Thätigkeit), indem es handelt, auch bewußt sein könnte, so würde es alle seine Producte als die s e i n i g e n, alle Objecte als seine Producte wirklich einsehen, und der ganze Unterschied zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Realität und Idealität fiele weg. Der wirkliche und tiefste Grund dieses Unterschiedes liegt daher in der Unmöglichkeit, sich seiner freien Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange bewußt zu werden. Und der Grund dieser Unmöglichkeit ist: daß dieselbe Bedingung, welche das Bewußtsein ermöglicht, zugleich die freie Thätigkeit begrenzt und aufhebt. Diese Bedingung ist die

*) Ebendaselbst. §. 3. C. 2. S. 377.

Reflexion. Um mir meiner Thätigkeit bewußt zu werden, muß ich auf dieselbe reflectiren, und indem ich auf sie reflectire, halte ich sie fest, mache sie aufhören, verwandle sie in ein Product. Daher muß dem Ich die Welt gebrochen erscheinen in Vorstellungen und Dinge, Idealität und Realität *). Diese Einsicht löst das sonst unlösbare Problem. Es ist, wie Fichte es bezeichnet, „das überraschendste, die uralten Verirrungen endende und die Vernunft auf ewig in ihre Rechte einsetzende Resultat **)."

4. Innere und äußere Anschauung.

Das Ich ist ursprüngliche, unbegrenzte Thätigkeit; als Reflexion auf seine ursprüngliche Thätigkeit ist und findet sich das Ich begrenzt. Vermöge der Reflexion auf die Empfindung setzt sich das Ich als Anschauung (angeschautes Nicht-Ich) und durch die Reflexion auf die Anschauung als Vorstellung (Einbildung).

Wir haben hier dasselbe Object zweimal gesetzt: als Vorbild und Nachbild, als Anschauung und Bild, als wirkliches Ding und Vorstellung. Beide müssen auf einander bezogen werden. Wir wissen bereits, wie die Einsicht des Beobachters, die mit dem Standpunkte der Wissenschaftslehre zusammenfällt, diese Frage nimmt und löst. Jetzt aber nehmen wir die Frage nicht wie sie für die Einsicht des Beobachters, sondern wie sie für das Ich selbst liegt, wie sie das Ich selbst unter seinem gegenwärtigen Gesichtspunkte nehmen muß, ich meine das Ich, für welches das Product seiner Anschauung ein fremdes von ihm unabhängiges Object ist.

Das Ich ist sich im Bilden seiner eigenen Thätigkeit bewußt; es setzt das Bild als sein Product, es entwirft dasselbe

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. B. S. 371.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 370.

mit absoluter Freiheit; das vollkommen bestimmte Bild ist ein inneres Object, und die Handlung des Bestimmens (das im freien Bilden begriffene Ich) daher innere Anschauung. Aber das Bild wird bestimmt durch seine Merkmale, jedes dieser Merkmale soll die Eigenschaft eines wirklichen Dinges ausdrücken, also ist das Ich genöthigt, in seinem Bilden zugleich auf jene Eigenschaften zu reflectiren; das Bild will nicht bloß aus dem Ich, sondern zugleich durch etwas außer dem Ich erklärt sein. Auf dieses Etwas außer ihm muß daher das Ich in seiner bildenden Thätigkeit gerichtet sein. Diese nach außen gerichtete Betrachtung ist die äußere, mit der inneren nothwendig verknüpfte Anschauung. Wie sind beide verknüpft *)?

5. Substantialität und Wirksamkeit des Nicht-Ich.

Das Ich bezieht das Bild in sich auf etwas außer sich. Es setzt die Merkmale des Bildes (und damit das Bild selbst) als Eigenschaften, denen etwas außer dem Ich zu Grunde liegt; es setzt also das Nicht-Ich als Substrat der in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften, oder das Nicht-Ich gilt dem Ich als das Substrat dieser in dem Bilde ausgedrückten Eigenschaften; die Merkmale des Bildes gelten als Eigenschaften des Nicht-Ich.

Nun ist das Bild Product der freien Thätigkeit des Ich. Jedes Product der Freiheit hat, wie die freie Handlung selbst, den Charakter der Zufälligkeit. Diesen Charakter haben daher (für das Ich) das Bild und dessen Merkmale. Sie gelten daher als die zufälligen Eigenschaften, deren vorausgesetztes Substrat das Nicht-Ich ist. Aber das Nicht-Ich selbst erscheint dem Ich nicht als Product seiner freien Thätigkeit, also nicht als zufällig, sondern als das dem freien Handeln (dem Zufälligen) Entgegen-

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 382—83.

gesetzte d. h. als etwas Nothwendiges. So unterscheidet das Ich in dem Nicht-Ich Nothwendiges und Zufälliges, es unterscheidet ein nothwendiges und zufälliges Nicht-Ich, die beide verbunden sein müssen. Nothwendig ist das Nicht-Ich als Substrat oder Träger der Eigenschaften, zufällig sind diese selbst. Die Verbindung beider giebt den Begriff der Substanz mit ihren Accidenzen (die Kategorie der Substantialität) *).

Was aber von dem Nicht-Ich überhaupt gilt, wird auch von ihm gelten müssen, sofern es die Substanz ausmacht, der die Eigenschaften als Accidenzen zukommen: es erscheint dem Ich nicht als sein Product, sondern als ein fremdes; seine Handlungsweise hat für das Ich nicht den Charakter der freien oder zufälligen, sondern der nothwendigen Wirksamkeit: es gilt daher als das von dem Ich unabhängige wirkliche Ding, als die aus Nothwendigkeit wirkende Ursache (Kategorie der Causalität) **).

6. Die Einbildungskraft als Ursprung der Kategorien.

Fichte im Verhältniß zu Hume und Kant.

Was von dem Nicht-Ich gilt, gilt auch von seiner Substantialität und Causalität. Das Nicht-Ich ist das bewußtlose Product der Einbildungskraft; also ist es die Einbildungskraft, durch welche die Kategorie der Causalität erzeugt wird. Erst aus der Einbildungskraft kommt diese Kategorie in den Verstand. „Die sogenannte Kategorie der Wirksamkeit zeigt sich demnach hier als lediglich in der Einbildungskraft entsprungen: und so ist es, es kann nichts in den Verstand kommen außer durch die Einbildungskraft***).“ Der Verstand macht die

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 385.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 386.

***) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 386. Nr. 2.

Kategorie nicht, er macht sie nur gesetzmäßig. Hume hat richtig gesehen, daß die Kategorie der Causalität in der Einbildungskraft ihren Ursprung hat; er hat mit Unrecht gerade deshalb ihre objective Gültigkeit bestritten. Aehnlich Maimon. Kant nimmt die Kategorien als ursprüngliche Denkformen; aber um ihre objective Anwendbarkeit zu ermöglichen, läßt er in seinem transscendentalen Schematismus die Einbildungskraft sie bearbeiten; er hat die Gesetzmäßigkeit der Kategorien richtig beurtheilt, nicht deren Ursprung. „In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft *).“ Hume und Maimon sagen: „weil die Causalität in der Einbildungskraft entspringt, darum ist sie auf die Objecte selbst nicht anwendbar, darum ist diese Anwendung eine Täuschung.“ Vielmehr ist hier die Täuschung der Skeptiker. Hätten sie nur den Ursprung des Objects ebenso richtig beurtheilt als den der Kategorien! Die Wissenschaftslehre löst das Räthsel. Weil die Causalität aus der Einbildungskraft entspringt, darum und nur darum ist sie anwendbar auf die Objecte. Denn diese haben mit den Kategorien genau denselben Ursprung. Verkennt man diesen Ursprung der Objecte, läßt man diese oder etwas in ihnen ohne Zuthun des Ich gegeben sein, wie will man die Erkenntniß erklären? Wie will man den Skepticismus widerlegen? Hier ist die Schwäche des bisherigen Kriticismus. „So geht der Skepticismus und der Kriticismus, jeder seinen einförmigen Weg fort, und beide bleiben sich selbst immer getreu. Man kann nur sehr uneigentlich sagen, daß der Kritiker den Skeptiker widerlege. Er giebt vielmehr ihm zu, was er fordert, und meistens noch mehr, als er fordert; und beschränkt lediglich die Ansprüche, die derselbe mei-

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 387. Nr. 3.

stens gerade wie der Dogmatiker auf eine Erkenntniß des Dinges an sich macht, indem er zeigt, daß diese Ansprüche ungegründet sind *)."

7. Substantialität und Wirksamkeit des Ich.

Wir haben das Bild im Ich und die Merkmale des Bildes gesetzt als Eigenschaften des Dinges außer dem Ich. Diese Eigenschaften sind Aeußerungen des Dinges, diese Aeußerungen sind bestimmt durch die nothwendige Wirkungsweise des Dinges: so muß das Ich aus dem Gesichtspunkte der Einbildung in der Anschauung die Sache nothwendig betrachten.

Was von den Merkmalen des Bildes gilt, wird auch von dem Bilde selbst gelten müssen. Sind die Merkmale Wirkungen des Dinges, so ist das Bild im Ich ein Product des Dinges, so ist das Ich von außen bestimmt und hört damit auf zu sein, was es ist: das Ich selbst ist aufgehoben, mit ihm die Einbildung, mit dieser das Bild.

Diese Aufhebung ist unmöglich. Das Bild bleibt im Ich, außer ihm bleibt das Ding in seiner nothwendigen Existenz und Wirksamkeit. Das Bild als solches ist bloß Product des Ich, es ist als dieses Product etwas Zufälliges, es ist für das Ich selbst zufällig und hat seinen Bestand und Grund nur im Ich. Aber das Ich selbst ist nicht zufällig. Also unterscheidet sich das Ich von seinem Bilde als das nothwendige Ich (Ich an sich) von seiner zufälligen Bestimmung. Ich und Bild im Ich verhalten sich, wie das Ding an sich zu seinen Eigenschaften: sie verhalten sich wie Nothwendiges und Zufälliges, wie Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung **).

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 388—89. Nr. 5.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 389—90.

Wir haben mithin unter dem Gesichtspunkte der Einbildung dasselbe Verhältniß sowohl im Ich als im Nicht-Ich. Wir haben das Ich für sich und ihm gegenüber ein Nicht-Ich (Ding); jenes ist Ich an sich, dieses ist Ding an sich, beide sind von einander völlig unabhängig und in ihrer Unabhängigkeit wirksam. Dem handelnden Ich steht das handelnde Nicht-Ich entgegen; was in dem einen geschieht, ist ganz unabhängig von dem andern und darum für das andere zufällig.

Das Nicht-Ich handelt für sich; was es hervorbringt, ist nur sein Product. Ebenso handelt das Ich für sich; was es hervorbringt, ist ebenfalls nur sein Product. Das Product des Nicht-Ich ist seine Aeußerung, seine Erscheinung; das Product des Ich ist seine Vorstellung, sein Bild. Daß dieses Bild die Eigenschaften des Dinges ausdrückt, ist für das Ich ebenso zufällig als für das Nicht-Ich *).

Wenn aber beide nothwendig wirksam sind und keines von beiden die Wirksamkeit des anderen aufhebt, so wirken sie, wie unabhängig sie auch von einander sein mögen, doch zusammen, also vereinigt. Ihre Vereinigung aber ist, da keines vom andern abhängt, rein zufällig: sie ist „das ohngefähre Zusammentreffen der Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in einem Dritten, das weiter gar nichts ist noch sein kann, als das worin sie zusammentreffen **)." Was ist dieses Dritte?

IV.

Raum und Zeit. A. Der Raum.

1. Die Stellung der Frage.

Das Ich setzt das Bild als sein Product und zugleich als

*) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 390.

**) Ebendaselbst. §. 3. VII. S. 391.

entsprechend dem wirklichen Dinge außer ihm, welches betrachtet wird als Product des Nicht-Ich. Nehmen wir den Standpunkt ein, in welchem das Ich sich gegenwärtig befindet (der Anschauung und Einbildung), so gilt hier die Uebereinstimmung zwischen Bild und Ding, zwischen Ich und Nicht-Ich unter der Voraussetzung, daß beide von einander völlig unabhängig sind und wirken: die Uebereinstimmung gilt demnach als ein zufälliges Zusammentreffen und muß als solches von dem anschauenden Ich vorgestellt werden. Ohne diese Vorstellungsweise ist für das Ich keine Uebereinstimmung zwischen Bild und Ding, also auch keine Reflexion auf die Anschauung möglich, denn in dieser Reflexion wird das Bild gesetzt als Nachbild des wirklichen Dinges; ist aber die Reflexion auf die Anschauung nicht möglich, so giebt es auch keine Anschauung für das Ich, keine Anschauung als Ich, also überhaupt keine Anschauung. Kurz gesagt: ohne jene Vorstellungsweise, in welcher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich gesetzt ist, giebt es keine Anschauung, oder jene Vorstellungsweise ist die nothwendige und ausschließende Bedingung aller Anschauung. Die Bedingungen, unter denen allein ein solches Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich (für das Ich) stattfinden kann, sind zugleich die Bedingungen, unter denen allein Anschauung möglich ist. Welches sind diese Bedingungen?

2. Die zu unterscheidenden Anschauungen.

Das Ich soll sein Zusammentreffen mit dem Nicht-Ich als ein zufälliges vorstellen, also muß es vor allem ein Nicht-Ich überhaupt (etwas außer sich) vorstellen; dieß geschieht vermöge der Anschauung. Diese Anschauung muß als eine zufällige gesetzt sein, sie muß für das Ich den Charakter der Zufälligkeit

haben. Nun ist das Zufällige als solches dem Nothwendigen entgegengesetzt, und sein Charakter ist nur in dieser Entgegensetzung einleuchtend. Soll daher eine Anschauung als zufällige gesetzt sein, so muß sie von einer anderen unterschieden werden können, die den Charakter der Nothwendigkeit hat, oder es muß der zufälligen Anschauung eine andere als nothwendige sich entgegensetzen lassen. Es handelt sich mithin um den **Unterschied** der Anschauungen, um eine solche Unterscheidung, die sich nicht auf die eigenthümlichen Beschaffenheiten, auf die inneren Bestimmungen der Anschauungen bezieht, sondern auf die äußeren, d. h. auf das Verhältniß der Anschauungen. Diese geforderte Unterscheidung ist die Bedingung, unter welcher allein etwas als zufällige Anschauung im Ich gesetzt, das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich vorgestellt werden, also überhaupt Anschauung für das Ich stattfinden kann; sie ist die ausschließende Bedingung aller Anschauung, die Bedingung, unter welcher etwas als Object nicht einer Anschauung überhaupt, sondern einer **solchen** Anschauung gesetzt wird, die von einer andern unterschieden werden kann*).

3. Die zu unterscheidenden Objecte (Kräfte).

Welches also ist die Bedingung der auf solche Weise zu unterscheidenden Anschauungen? Nehmen wir die Objecte der Anschauung, wie sie das Ich selbst nimmt, als Producte des Nicht-Ich, als Erscheinungen und Aeußerungen freier von dem Ich unabhängiger Kräfte. Die Aeußerung der einen Kraft soll sich zu der einer andern, wie das Zufällige zu dem Nothwendigen verhalten, jene soll durch diese bedingt sein. Da aber die Kräfte frei und von einander unabhängig wirken, so kann es nicht die

*) Ebendaselbst. §. 4. I—II. S. 392—394.

Art, sondern nur die Sphäre der Wirksamkeit sein, in welcher die eine durch die andere bedingt ist. Jede Kraft hat ihr Gebiet, ihre Wirkungssphäre, innerhalb deren die ihr eigenthümliche Aeußerung stattfindet. Die Wirkungssphäre der einen Kraft sei zufällig, die der andern nothwendig, jene sei bedingt durch diese. Wie ist das möglich?

Setzen wir die Wirkungssphäre einer Kraft y als nothwendig, so heißt das: in dieser Sphäre kann keine andere Kraft wirksam sein als y, die Wirksamkeit jeder anderen Kraft ist von dieser Sphäre ausgeschlossen; die Aeußerung einer anderen Kraft x ist also insofern durch die Kraft y bedingt, als sie in der Wirkungssphäre dieser Kraft nicht stattfinden kann, sondern nur in einer davon ausgeschlossenen Sphäre.

4. Die gemeinschaftliche (kraftlose) Sphäre.

Wenn aber eine Kraft die Wirkungssphäre einer andern von sich ausschließt und dadurch bedingt, so müssen die ausschließende und ausgeschlossene Sphäre zusammentreffen, sie fordern daher ein gemeinschaftliches Drittes. Die Kräfte müssen auf dieses gemeinschaftliche Dritte bezogen werden, und da sie in ihrer Wirksamkeit frei sind, so darf jenes Dritte nichts sein, wodurch die Wirksamkeit der Kräfte gestört oder eingeschränkt werden könnte: es darf also selbst keine Kraft haben, nicht selbst wirksam sein, und da alle Realität Kraft und Wirksamkeit haben muß, wird jenes Dritte keine Realität sein dürfen*).

5. Das Continuum.

Die Kraftsphären treffen zusammen, indem die eine von der andern nothwendig ausgeschlossen wird. In der Sphäre der Kraft y darf keine andere Kraft wirken, diese Sphäre ist aus=

*) Ebendaselbst. §. 4. III. S. 295—97.

schließend mit der Kraft y verbunden, sie ist die Sphäre bloß dieser Kraft. Die Kraft x darf in dieser Sphäre nur deshalb nicht wirksam sein, weil hier die Kraft y wirkt; wo also y zu wirken aufhört, da ist der Grund, welcher die Wirksamkeit der Kraft x ausschließt, nicht mehr vorhanden, da tritt diese Wirksamkeit ein: die Kraft x beginnt daher in eben dem Punkte zu wirken, wo y zu wirken aufhört. Die Wirkungssphären beider Kräfte, die sich verhalten als zufällige und nothwendige, ausgeschlossene und ausschließende, hängen so zusammen, daß sie durch nichts Leeres getrennt sind; mithin ist jenes dritte Gemeinschaftliche, jene gemeinschaftliche Sphäre ohne Kraft, in der die wirksamen Sphären zusammentreffen, kein Interruptum, sondern ein Continuum *).

6. Der Raum als Product der Einbildung.

Diese gemeinschaftliche, continuirliche, durch nichts unterbrochene, durch nichts begrenzte Sphäre ist der Raum. Ohne Raum lassen sich die Wirkungssphären der Kräfte nicht unterscheiden, also auch nicht die Zufälligkeit und Nothwendigkeit ihrer Aeußerungen, also auch nicht die der Objecte, auch nicht die der Anschauungen. Mithin kann ohne Raum keine Anschauung im Ich den Charakter der Zufälligkeit haben; ohne Raum ist daher das zufällige Zusammentreffen zwischen Ich und Nicht-Ich unvorstellbar, also die Anschauung selbst unmöglich. Der Raum ist demnach die Bedingung aller Anschauung der wirklichen Dinge (aller äußeren Anschauung) **).

Der Grund der Anschauung ist das Ich als Einbildungskraft; der Raum ist deren Product. Da aber das Ich in seine

*) Ebendaselbst. §. 4. III. S. 397—99.

**) Ebendaselbst. §. 4. IV. S. 400.

Anschauung verloren ist oder auf seine eigene anschauende Thätigkeit nicht reflectirt, so kann ihm der Raum nicht als sein Product, sondern muß ihm als gegeben erscheinen: es kann die Raumverhältnisse nicht aus sich ableiten, sondern muß sie den Dingen selbst zuschreiben*).

7. Der leere Raum.

(Endlose Theilbarkeit. Wechselseitige Ausschließung.)

Aber das Ich ist nicht bloß Anschauung, sondern zugleich Reflexion auf die Anschauung. In dieser Reflexion ist es frei; es kann auf dieses Object ebensogut als auf jenes reflectiren; es ist zufällig, auf welches Object die Reflexion sich richtet. Jedes Object ist in dieser Rücksicht für das Ich zufällig; kein Object ist für das Ich so nothwendig mit einem gewissen Raume verbunden, daß nicht die Einbildung ein anderes Object ebenso gut in diesen Raum setzen könnte. Daher kann das Ich jeden bestimmten Raum, weil ihm derselbe nur zufällig mit dem Objecte verbunden erscheint, von diesem absondern; es kann mithin den Raum von allen Objecten absondern, d. h. den leeren Raum vorstellen**).

Das Ich kann nur im Raum und durch denselben Anschauungen und Objecte unterscheiden, es kann den Raum auch ohne alle Objecte vorstellen; was jetzt im leeren Raum unterschieden wird, sind Räume, in denen wieder nur Räume zu unterscheiden sind: so erscheint der Raum als theilbar ins Endlose.

Da nun das Ich jeden Raum als eine für das Object zufällige Wirkungssphäre betrachtet, so erscheint unter diesem Gesichtspunkte kein Raum in Rücksicht auf sein Object als bloß nothwendig oder ausschließend und ebenso wenig als bloß zufällig oder ausgeschlossen, sondern jeder erscheint in Rücksicht auf sein

*) Ebendaselbst. §. 4. II. S. 394—95.

**) Ebendaselbst. §. 4. IV. 1. S. 400.

Object als ausschließend und ausgeschlossen zugleich, d. h. der Raum selbst erscheint als eine gemeinschaftliche, ausgedehnte, stetige, unendlich theilbare Sphäre, in der die Dinge sich wechselseitig ausschließen *).

B. Die Zeit.

1. Der Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich.

Die Bedingung ist ausgemacht, unter der allein eine Anschauung im Ich als zufällig gesetzt werden kann. Setzen wir eine solche Anschauung. Sie ist ein Vereinigungspunkt (Punkt des Zusammentreffens) zwischen Ich und Nicht-Ich. Es sei der Punkt d, er ist (als gesetzt durch das Ich) zufällig, aber sofern er gesetzt ist, kann keine andere Anschauung als die gegebene in ihm stattfinden; er ist mithin in Rücksicht auf alle andern Anschauungen (Objecte) ausschließend oder entgegengesetzt **).

Es muß demnach jenem ersten Object ein anderes entgegengesetzt werden, das einen andern, von d ausgeschlossenen und diesem entgegengesetzten Punkt fordert: es sei der Punkt c, wiederum ein Vereinigungspunkt zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Punkt d ist zufällig (abhängig von der Freiheit des Ich), der Punkt c ist in Rücksicht auf d nicht zufällig, er ist dem Punkte d entgegengesetzt, also das Gegentheil des Zufälligen d. h. nothwendig. Der Punkt d ist zufällig in Rücksicht auf den Punkt c d. h. er ist von ihm abhängig; der Punkt c ist nothwendig in Rücksicht auf den Punkt d, d. h. er ist von diesem nicht abhängig: der Vereinigungspunkt d ist bedingt durch den Vereinigungspunkt c, nicht umgekehrt ***).

---

*) Ebendaselbst. §. 4. IV. S. 400. V. S. 402—408.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8. S. 407.

***) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 8—9. S. 407—408.

2. Die Reihe der Punkte. Zeitreihe.

Nun ist der Punkt c ebenfalls gesetzt durch das Ich, er ist in dieser Rücksicht zufällig; zugleich ist er ebenfalls ausschließend und entgegengesetzt, also fordert er einen neuen Vereinigungspunkt b, der sich zu c verhält, wie c selbst zu d. Ebenso wird der Vereinigungspunkt b einen neuen Vereinigungspunkt a fordern, der sich zu b verhält, wie b zu c, wie c zu d; d ist bedingt durch c, wie dieses durch b, wie dieses durch a; d ist also bedingt und abhängig von c, b, a; c von b und a; b von a; nicht umgekehrt a von b, c, d, nicht b von c und d, nicht c von d*).

Die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich geschieht demnach in einer Reihe von Punkten d, c, b, a .... Das Verhältniß dieser Punkte ist genau bestimmt: jeder ist von einem andern bestimmten Punkte abhängig, der von ihm nicht abhängt: sie bilden also eine nothwendige Folge d. h. eine Zeitreihe**).

Im Raum haben wir gegenseitige Abhängigkeit (wechselseitige Ausschließung), in der Zeit einseitige Abhängigkeit; dort bedingen a und b sich gegenseitig, hier ist b durch a bedingt, nicht aber umgekehrt: im Raume sind die Dinge *zugleich*, in der Zeit *nacheinander*.

Die Zeit ist also nur möglich als die Reihe der Vereinigungspunkte zwischen Ich und Nicht-Ich, sie ist nur möglich als Anschauung des Ich; daher giebt es abgesehen von dieser Anschauung keine Zeit. Abgesehen von dieser Anschauung, sind die Dinge nicht nacheinander, sondern zugleich; dann müßte jedes seinen Raum an sich haben, dann wäre der Raum eine Eigen-

---

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 10—11. S. 408.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 12. S. 408.

schaft der Dinge an sich, oder die Dinge an sich müßten im Raume sein, was unmöglich ist*).

3. Gegenwart und Vergangenheit.

Nehmen wir in der Zeitreihe den Punkt, von dem kein anderer abhängt, so ist dieser Punkt die Gegenwart**); die Zeitreihe, von welcher die Gegenwart abhängt, nennen wir die Vergangenheit. Da nun die Zeit nichts außer dem Ich ist, das Ich selbst aber nicht vergeht, so giebt es im eigentlichen Verstande keine Vergangenheit. Eine Vergangenheit als wirklich setzen, hieße eine Zeit setzen, die unabhängig vom Ich, also ein Ding an sich wäre. „Die Frage: ist denn wirklich eine Zeit vergangen? ist mit der: giebt es denn ein Ding an sich oder nicht? völlig gleichartig." Vergangenheit ist die für uns vergangene Zeit, das ist die Zeit, die wir in der Gegenwart vorstellen oder denken, das ist die Zeit, die wir als vergangen setzen***).

4. Vergangenheit, Gegenwart, Bewußtsein.

Freilich müssen wir eine Zeit als vergangen setzen, weil wir sonst keine als gegenwärtig setzen können. Die Vergangenheit ist für uns nothwendig, denn sie ist die Bedingung der Gegenwart und diese ist die Bedingung des Bewußtseins. Ohne Vergangenheit keine Gegenwart, kein Bewußtsein. Warum?

Das Bewußtsein ist nur möglich durch die Reflexion auf unsere eigene freie Thätigkeit. Wir werden unserer Thätigkeit als der unsrigen nur im Gegensatz zu dem Object (Nicht-Ich) inne. Oder was dasselbe heißt: unsere Thätigkeit wird für uns

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. S. 409.

**) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 13. S. 409.

***) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. a. S. 409.

erst frei in der Reflexion auf die Anschauung, in der Richtung auf das Object, das wir mit Freiheit vorstellen und nachbilden. Wir können das Object mit Freiheit ergreifen, unsere nachbildende Thätigkeit auf dieses Object so gut richten als auf ein anderes; wir haben die Reflexion auf die Anschauung frei. Das Object, auf welches wir reflectiren, ist deshalb für uns zufällig. Die freie Reflexion äußert sich daher in der zufällig gesetzten Anschauung. Die zufällig gesetzte Anschauung ist die Gegenwart. Erst in der so gesetzten Anschauung, in dieser freien Reflexion, wird uns die eigene Thätigkeit wirklich gegenwärtig: diese Gegenwart ist das Bewußtsein. Die Gegenwart ist charakterisirt durch die zufällig gesetzte Anschauung, durch die Freiheit der Reflexion. Nun aber kann keine Anschauung als zufällig gesetzt werden, ohne zugleich als abhängig von einer anderen Anschauung gesetzt zu sein, die in Rücksicht auf jene als deren nothwendige Voraussetzung gilt, also in einem Zeitpunkt stattfinden muß, welcher der Gegenwart vorhergeht, d. h. in einem vergangenen Moment.

Kein Bewußtsein ohne Freiheit und Identität. Die Freiheit der Reflexion ist nur möglich in der Gegenwart. Aber die Gegenwart selbst ist ein Moment, der nur möglich ist im Zusammenhange mit einem frühern, der ihm vorausgeht. Die Gegenwart des Bewußtseins ist daher nicht möglich ohne Vergangenheit. Oder wie sich Fichte ausdrückt: „es giebt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten*).“

Die kantische Vernunftkritik läßt Raum und Zeit als ursprüngliche Vernunftformen gegeben sein. Fichte zeigt, wie das Ich zu diesen Formen kommt, wie sie zum Ich gehören und

*) Ebendaselbst. §. 4. VIII. 14. b. S. 410.

nothwendig aus demselben folgen. Eben darin besteht „das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre“: sie deducirt, was die kantische Kritik voraussetzt; sie löst das Problem, das Kant offen gelassen und Reinhold wohl bemerkt, auch zu lösen die Absicht gehabt, aber nicht wirklich gelöst hatte.

V.

Das Ich als denkende Thätigkeit.

1. Der Verstand.

Das Ich ist Anschauung und Einbildung, productive und reproductive Einbildung. Nur vermöge der (reproductiven) Einbildung wird die Anschauung wirklich im Ich und für dasselbe gesetzt; nur vermöge der Anschauung wird die Empfindung für das Ich; nur vermöge der Empfindung ist das Ich begrenzte, in sich zurückkehrende Thätigkeit, d. h. findet sich das Ich als solches. Oder dasselbe anders ausgedrückt: das Ich ist unbegrenzte Thätigkeit, also soll auch die unbegrenzte Thätigkeit = Ich sein, diese Aufgabe löst die Empfindung; das Ich ist Empfindung, also soll auch die Empfindung = Ich sein, diese Aufgabe löst die Anschauung; das Ich ist Anschauung, also soll auch die Anschauung = Ich sein, diese Aufgabe löst die Einbildung.

Hier fahren wir in derselben Weise fort: die Einbildung soll = Ich sein. Sie ist als solche die in der Anschauung gegenwärtige, auf die Objecte der Anschauung reflectirende, dieselbe nachbildende Thätigkeit. Wie die Anschauung, setzt auch die Einbildung sich ins Unbegrenzte fort. Es kommt darum vermöge der bloßen Einbildung zu keinem bestimmten Product. Ein solches Product zu setzen, muß die Thätigkeit (Anschauung und Einbildung) begrenzt oder ihr Product fixirt werden. Die Begrenzung geschieht durch die Reflexion; diese Reflexion ist durch das Ich

selbst gefordert, denn eine Thätigkeit, auf welche deren Subject nicht reflectirt, ist kein Ich. Soll daher die Einbildung = Ich sein, so muß das Ich auf seine bildende Thätigkeit reflectiren, dieselbe begrenzen, deren Product fixiren.

Dieses Fixiren ist ein Festsetzen und Festhalten. Das Ich macht, daß die Producte der Einbildung feststehen, es bringt sie zum Stehen und macht sie dadurch haltbar und behaltbar: diese Thätigkeit des Fixirens, dieses Vermögen des Festhaltens ist der Verstand. Das im Verstande befestigte Bild ist die wirkliche Vorstellung (Begriff) des Dinges, das gedachte Object*).

2. Die Urtheilskraft.

Das Ich ist sich dieser Vorstellungen als der seinigen bewußt; sie sind die Producte seiner Thätigkeit, die Objecte seiner freien Reflexion. Was das Ich thut, darauf muß es reflectiren. Als Reflexion auf die Einbildung und deren Producte ist es Verstand. Was ist es als Reflexion auf den Verstand und die im Verstande enthaltenen Objecte? Es hat seine Reflexion frei, also kann es auf das bestimmte Object sowohl reflectiren als nicht reflectiren; es kann sowohl auf A als Nicht-A reflectiren, es schwebt zwischen Auffassen und Nichtauffassen und ist in dieser Freiheit zunächst völlig unbestimmte Thätigkeit. Es kann daher zur wirklichen Thätigkeit auch nur durch sich selbst bestimmt werden. Die Freiheit des Reflectirens und Nichtreflectirens wird auf bestimmte Objecte bezogen; auf ein bestimmtes Object nicht reflectiren, heißt davon abstrahiren: so verhält sich das Ich in Rücksicht der Vorstellungen (Verstandesobjecte) reflectirend und

---

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. Deduction der Vorstellung. III. S. 231—234. VII. 241.

abstrahirend, Merkmale verbindend und trennend, d. h. urtheilend. Verstand und Urtheilskraft bedingen sich gegenseitig*).

3. Die Vernunft.

Als Urtheilskraft hat das Ich die Freiheit, seine Reflexion auf ein bestimmtes Object zu richten oder davon abzusondern. Es kann von dem bestimmten Object abstrahiren, also kann es auch von jedem bestimmten Object abstrahiren, mithin auch von allen: sein Abstractionsvermögen ist absolut. Das Ich ist Urtheilskraft. Was es ist, muß es für sich sein: es reflectirt auf seine Urtheilskraft. Indem es auf dieselbe reflectirt, richtet es sich auf kein bestimmtes Object, abstrahirt es von allen, wird es sich also seines absoluten Abstractionsvermögens bewußt.

Dadurch wird es sich bewußt, daß es sich von allen Objecten absondern kann, daß also kein Object zu seinem Wesen gehört als etwas davon Unabtrennbares; es wird sich mithin seines ursprünglichen und reinen Wesens bewußt: das Ich in dieser seiner unbedingten und reinen Subjectivität ist die Vernunft, das Bewußtsein derselben ist das Selbstbewußtsein. Das absolute Abstractionsvermögen ist daher die Quelle, aus welcher das Selbstbewußtsein entspringt. Je mächtiger dieses Vermögen ist, je weiter es um sich greift und das Ich von immer mehr Objecten frei macht, um so mehr nähert sich das empirische Selbstbewußtsein dem reinen. Man kann diese mit der Macht des Abstractionsvermögens zunehmende Freiheit des Selbstbewußtseins verfolgen „vom Kinde, das zum erstenmale seine Wiege verläßt, bis zum popularen Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt und nach dem Sitze der Seele fragt," und von diesem hinauf bis zur Wissenschaftslehre**).

*) Ebendaselbst. VIII. S. 241—43.

**) Ebendaselbst. IX. S. 243—45.

VI.

Summe und Schluß der theoretischen Wissenschaftslehre.

Ist nun das Ich seiner völligen Freiheit von den Objecten sich bewußt, so ist ihm auch klar, daß es durch nichts bestimmt werden kann als durch sich selbst, daß es nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht; daß also, wenn es durch ein Object bestimmt wird, es sich dazu selbst bestimmt oder „sich selbst gesetzt hat als bestimmt durch das Nicht-Ich". Dieß aber war der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre. Dieser Grundsatz ist jetzt für das Ich geworden: das Ich ist nicht bloß theoretisch, sondern weiß und erkennt sich als den Grund seines theoretischen Verhaltens. Damit hat die theoretische Wissenschaftslehre den ihr vorgezeichneten Lauf beschlossen und ihre Aufgabe gelöst.

Der Gang war einfach und naturgemäß. Das Ich mußte thätig sein, es mußte auf seine Thätigkeit reflectiren und dadurch eine neue Thätigkeit hervorbringen, auf die es wieder reflectiren mußte. Jede dieser Reflexionen war eine Erhebung. Es reflectirt seine ursprüngliche Thätigkeit und findet sich selbst als begrenzt; es reflectirt auf seine Empfindung und erhebt sich zur Anschauung, es reflectirt auf seine Anschauung und bildet, was es anschaut (reproductive Einbildung); es reflectirt auf seine Einbildung und versteht, was es bildet (Verstand); es reflectirt auf seine Vorstellungen und urtheilt, was es vorstellt; endlich es reflectirt auf sein Urtheilsvermögen und erfaßt sich als die Macht, von allen Objecten abstrahiren zu können: als reine Subjectivität, als das Ich, das nur durch sich selbst bestimmt wird.

Siebentes Capitel.

Grundlegung der praktischen Wissenschaftslehre. Das praktische Grundvermögen. Verhältniß des theoretischen und praktischen Ich.

I.

Das Streben.

1. Das neue Problem. Die Begründung des theoretischen Ich.

Die theoretische Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie sich das Ich als vorstellendes Wesen (Intelligenz) entwickelt und in nothwendigem Fortschritte bis zu der Einsicht erhebt, welche der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre ausspricht. Es erkennt sich als das unabhängige Ich, das nur mit sich selbst in Wechselwirkung steht und nur durch sich selbst bestimmt wird. Wenn sich dieses Ich noch zu einem Nicht-Ich verhält, so kann es sich dazu **nur bestimmend** verhalten: es kann sich nur setzen als bestimmend das Nicht-Ich. Hier ist der Uebergang zu dem Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre. So wie die theoretische Wissenschaftslehre ihre Aufgabe gelöst hat, eröffnet sich die der praktischen*).

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. III Theil. Grundl. der Wissenschaft des Praktischen. §. 5. II Lehrsatz. S. 246—247.

Nun aber ist in der theoretischen Wissenschaftslehre selbst ein Problem zurückgeblieben, das in ihrem Gebiete nicht aufgelöst werden konnte, und dessen Lösung wir von der tiefer gehenden Einsicht der praktischen Wissenschaftslehre erwarten. Das theoretische Ich nämlich beruht in seinem ganzen Umfange auf einer Voraussetzung, die als solche niemals Gegenstand für das theoretische Ich werden, also niemals in dessen Bewußtsein eintreten kann. Jenes absolute Abstractionsvermögen, welches dem Ich seine Unabhängigkeit von allen Objecten klar macht, ist bedingt durch die Reflexion auf die Urtheilskraft, welche selbst durch den Verstand bedingt ist, wie dieser durch die Einbildung und Anschauung, wie diese durch die Empfindung, welche letztere eben darin besteht, daß sich das Ich begrenzt findet. Für das theoretische Ich ist diese Grenze gegeben. Es ist für das theoretische Ich vollkommen unmöglich, diejenige Thätigkeit, welche Anschauung und Empfindung erzeugt, sich gegenständlich zu machen oder in sein Bewußtsein zu erheben; es ist darum unmöglich, weil dem theoretischen Ich das Bewußtsein der eigenen Thätigkeit erst entsteht in der Reflexion auf die davon unterschiedene und ihr entgegengesetzte Thätigkeit des Objects oder des (angeschauten) Nicht-Ich. Für das theoretische Ich ist seine Begrenzung eine ursprüngliche (nicht durch eigene Thätigkeit erzeugte) Thatsache, eine feste, unauflösliche, undurchdringliche Voraussetzung, eine in ihm durch das Nicht-Ich gesetzte Schranke.

2. Der Anstoß.

Setzen wir das Ich unter die Bedingung der Schranke, lassen wir ihm ein begrenzendes Nicht-Ich entgegengesetzt sein, so folgt von hier aus alles mit der Nothwendigkeit, welche die theoretische Wissenschaftslehre dargethan hat: so ist das Ich noth-

wendig Intelligenz, so folgt aus den Gesetzen der Intelligenz nothwendig die Art und Weise, wie das Nicht-Ich aufgefaßt und vorgestellt wird. Alle Bestimmungen des Nicht-Ich, sofern es Object des Ich ist, sind durch die Intelligenz gegeben, aber das Nicht-Ich selbst ist (für die Intelligenz) nicht durch dieselbe gegeben. Was aber ist das Nicht-Ich nach Abzug aller dieser Bestimmungen, die sich aus der Intelligenz erklären? Es ist nur etwas das Ich Begrenzendes oder, genauer gesagt, etwas, wodurch das Ich genöthigt wird, sich zu begrenzen und seine Thätigkeit zu hemmen: es ist die Bedingung, unter welcher jene Einschränkung stattfindet. Meine Thätigkeit wird gehemmt, indem sie einem Anstoß begegnet, der sie zurücktreibt. Das Nicht-Ich ist dieser „Anstoß", nichts anderes. Lasset das Ich in seiner Thätigkeit einem Anstoß begegnen, und es wird nothwendig Intelligenz mit allem, was daraus folgt; es wird jenes theoretische Ich, dessen Entwicklung und Umfang die theoretische Wissenschaftslehre ausgemessen hat. Aber woher dieser Anstoß? Er ist für das theoretische Ich unerklärlich. Darum ist die Frage: woher der Anstoß? für das theoretische Ich unauflöslich. Und doch ist sie nothwendig, denn sonst bleibt das theoretische Ich selbst seiner ganzen Voraussetzung nach unbegreiflich*).

3. Deduction des Anstoßes.

Hier also ist das nächste aufzulösende Problem: die Deduction jenes Anstoßes. Er ist aus dem theoretischen Ich nicht abzuleiten; er wird also (wenn überhaupt) nur aus dem praktischen Ich abgeleitet werden können. Sollte uns nun das praktische Ich wirklich jenen Anstoß erklären, so würde es in der That den Erklärungsgrund des theoretischen Ich ausmachen, und dann wäre

*) Ebendaselbst. III Theil. §. 5. I. S. 248 flgd.

die praktische Vernunft, was sie unter dem Gesichtspunkt der kritischen Philosophie sein soll, der bewiesene Grund der theoretischen.

Wir machen zuvörderst die Aufgabe deutlich, indem wir sie in die Formel der Wissenschaftslehre bringen. Das Ich als Intelligenz ist von etwas außer sich abhängig; das Ich als solches (das absolute Ich) ist von nichts außer sich abhängig: also ist ein Widerstreit zwischen dem absoluten Ich und dem Ich als Intelligenz. Dieser Widerspruch ist zu lösen.

4. Das absolute Ich und die Intelligenz.

Das Ich als Intelligenz kann nicht aufgehoben werden, sondern nur die Bedingung, welche das Ich als Intelligenz von etwas Anderem abhängig macht. Die Intelligenz ist die alleinige Ursache ihrer so bestimmten Vorstellungen; daß es aber überhaupt Intelligenz und Vorstellungen giebt, ist bewirkt durch einen Anstoß, der von etwas außer dem Ich, von einem Nicht-Ich ausgeht. In dieser Rücksicht ist das Nicht-Ich die Ursache der Intelligenz und der Vorstellungen überhaupt. Hier ist der Punkt, der den Widerspruch ausmacht, denn in dieser Bedeutung des Nicht-Ich liegt jene Abhängigkeit der Intelligenz, welche dem absoluten Ich widerstreitet. Könnte nun das absolute Ich selbst die Ursache des Nicht-Ich sein (sofern dieses die Ursache der Vorstellungen überhaupt ist), so würde es dadurch mittelbar die Ursache der Intelligenz sein; das Ich als Intelligenz wäre von nichts abhängig als von dem Ich selbst, und damit wäre jener Widerstreit gelöst*).

5. Das setzende und entgegensetzende Ich.

Wie aber kann das absolute Ich Ursache des Nicht-Ich sein? Dieses ist dem Ich entgegengesetzt. Wenn das Ich überhaupt ent-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. I. S. 251.

gegensetzt, so kann das Product dieser seiner Thätigkeit nur ein ihm Entgegengesetztes sein d. h. Nicht=Ich. Das entgegensetzende Ich ist offenbar die Ursache des Nicht=Ich, mithin faßt sich die Frage in die Formel: wie kann das absolute Ich entgegensetzen?

Das Ich setzt sich selbst; darin besteht seine Thätigkeit, sein Wesen. Wenn es außer dieser absoluten Thätigkeit im Ich noch eine andere giebt, so kann diese nur bestehen im Entgegensetzen oder im Setzen des Nicht=Ich. Die Frage heißt also: giebt es außer der absoluten Thätigkeit des Ich noch eine andere? Jede andere Thätigkeit muß eine der absoluten entgegengesetzte, also eine Einschränkung derselben sein. Das Ich schränkt sich ein = es setzt entgegen = es setzt ein Nicht=Ich*).

6. Reine und objective Thätigkeit.

Das Ich muß daher zwei einander entgegengesetzte Thätigkeiten in sich setzen, es muß der Grund beider sein, um Ursache des Nicht=Ich sein zu können. Wie aber kann das Ich eine solche Einheit entgegengesetzter Bestimmungen sein, ohne durch diesen Widerspruch sich selbst aufzuheben?

Die eine der beiden Thätigkeiten ist setzend, die andere entgegensetzend; jene ist unendlich und unbeschränkt, diese ist endlich und beschränkt. Die unendliche Thätigkeit bezieht sich allein auf das Ich selbst, sie ist in sich zurückgehende, durch nichts gehemmte, reine Thätigkeit, die endliche dagegen ist entgegengesetzt, also ist auch ihr etwas entgegengesetzt, sie hat einen Widerstand, der sie einschränkt, einen Gegenstand (im genauen Sinne des Worts), auf den sie sich bezieht, sie ist insofern objectiv. Die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten verhalten sich demnach als unendliche

*) Ebendaselbst. III. §. 5. I. S. 253.

und endliche, in sich zurückgehende und von außen beschränkte, reine und objective Thätigkeit. Die Frage heißt: wie können reine und objective Thätigkeit im Ich eine und dieselbe sein*)?

7. Das unendliche Streben.

(Das absolute und theoretische Ich.)

Wenn es eine Thätigkeit giebt, in welcher unendliche und endliche, reine und objective Thätigkeit wirklich eines sind, so würde darin das absolute und intelligente Ich vereinigt und der Widerspruch beider gelöst sein. Die unendliche Thätigkeit ist unbeschränkt, die endliche ist beschränkt; soll die Thätigkeit beides zugleich sein, so muß sie über die Schranke und zwar über jede hinausgehen; sie wird gehemmt, aber stellt sich aus jeder Hemmung wieder her, die Unendlichkeit ist nicht ihr Zustand, sondern ihr Ziel, d. h. sie strebt ins Unendliche, sie ist unendliches Streben oder strebt unendlich zu sein**).

Sobald das absolute Ich gleichgesetzt wird dem absoluten Streben, haben wir die Lösung der Aufgabe. Es giebt kein Streben ohne Hemmung, ohne Ueberwindung eines Widerstandes, ohne daß ihm etwas widerstrebt: also kein Streben ohne Widerstreben, ohne Widerstand, ohne Gegenstand, ohne Schranke. Ohne Streben kein Object (kein Nicht-Ich), ohne Object kein Ich als Intelligenz, kein theoretisches Ich. Das absolute Ich macht das Streben nothwendig, dieses den Widerstand (Gegenstand), dieser den Anstoß und damit die Intelligenz. Daher gilt der Satz: ohne absolutes Ich kein absolutes Streben, ohne dieses kein Object, kein theoretisches Ich; kurzgesagt: ohne absolu-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 254—257.

**) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 258—261. Vgl. S. 266.

tes Ich kein theoretisches. So ist das absolute Ich die Bedingung der Möglichkeit des theoretischen. Hier ist der Vereinigungspunkt beider, um den es sich handelt*).

II.

Das praktische Ich.

1. Das Ich als Grund des Strebens.

(Centripetale und centrifugale Richtung.)

Wenn das Ich ins Unendliche strebt und in diesem unendlichen Streben sein Wesen besteht, so ist der Anstoß deducirt, der die Bedingung des theoretischen Ich ausmacht. Also haben wir noch, damit keine Lücke bleibe, aus dem Ich selbst das Streben zu deduciren. Wo ist im Ich der Grund des Strebens?

Das Streben fordert ein Widerstreben, also entgegengesetzte oder verschiedene Thätigkeiten. Wo ist in dem reinen sich selbst gleichen Ich der Grund einer solchen Verschiedenheit, eines solchen Zwiespaltes? Was dem Ich widerstrebt, ist ihm fremdartig; was im Ich ist, kann nicht anders sein als ihm gleichartig. Wo ist in dem reinen Ich etwas, das ihm zugleich fremdartig und gleichartig wäre? Die Thätigkeit eines anderen Wesens kann es nicht sein, denn das Ich ist absolut, es ist = Alles. Mithin kann es nur seine eigene Thätigkeit sein, und jenes Fremdartige kann sich daher nicht auf die Art der Thätigkeit, sondern nur auf deren Richtung beziehen**).

Jene Verschiedenheit in dem reinen Ich, welche das Streben bedingt, kann nur eine Verschiedenheit oder ein Gegensatz in den Richtungen seiner Thätigkeit sein; hier aber giebt es keinen

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 261—262.

**) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 271—272.

anderen Gegensatz als die Richtung nach außen und die nach innen. Wie folgt ein solcher Gegensatz aus dem Ich selbst?

Das reine Ich ist reine Thätigkeit, in welcher nichts Anderes gesetzt wird als das Ich selbst; die Thätigkeit des Ich bezieht sich nur auf das Ich, sie ist unendliche, in sich zurückgehende Thätigkeit: Fichte charakterisirt diese Thätigkeit durch den Ausdruck „centripetal". Wie aber kann das Ich vermöge seiner Thätigkeit in sich zurückgehen, wenn es nicht aus sich herausgeht? Die centripetale Thätigkeit hat in sich selbst die Voraussetzung der centrifugalen. Soll die Thätigkeit des Ich die Richtung nach innen nehmen, so muß sie die Richtung nach außen haben, denn jene ist ja nur die Umwendung dieser: die Thätigkeit des Ich könnte nicht centripetal sein, wenn sie nicht „centrifugal" wäre*).

Dieser Gegensatz in den Richtungen seiner Thätigkeit folgt einleuchtend aus dem Ich selbst, so einleuchtend, daß wir das Ich in seinem Wesen aufheben würden, wenn wir eine jener beiden Richtungen seiner Thätigkeit verneinen wollten. Was das Ich ist, ist es für sich. Es ist, was es thut. Es ist, was es ist, für sich, indem es (nicht bloß thätig ist, sondern) auf seine Thätigkeit reflectirt. Diese Reflexion ist sein Gesetz. Erst durch sie wird die Thätigkeit des Ich = Ich. Die Reflexion ist nach innen gerichtete Thätigkeit; sie giebt der Thätigkeit die Richtung nach innen, sie ist zurückgetriebene, begrenzte Thätigkeit. Die Thätigkeit, welche reflectirt wird oder auf welche die Reflexion geschieht, ist also nothwendig nach außen gerichtete, centrifugale, unbegrenzte Thätigkeit.

Also muß auf die unendliche Thätigkeit des Ich durch die Reflexion ein Anstoß geschehen, sie muß gehemmt, sie darf durch

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S 273—274.

diese Hemmung nicht vernichtet werden, sie muß also über die Schranke hinausgehen, über jede Schranke, d. h. sie muß ins Unendliche streben. Mithin liegt der Grund des Strebens in der Reflexion, und deren Bedingung in der unendlichen Thätigkeit, welche kein Ich wäre, wenn sie nicht reflectirt, zurückgetrieben, gehemmt würde*).

2. Die Idee des absoluten Ich.

Das Ich ist nur für sich oder, was dasselbe heißt, es ist nur Ich vermöge der Reflexion. Die Tendenz zur Reflexion ist eines mit seinem Wesen. Diese Tendenz zu befriedigen, muß das Ich aus sich herausgehen und damit aufhören, nur in sich zu sein; es muß auf diese seine (nach außen gerichtete) Thätigkeit reflectiren und sie dadurch begrenzen, es muß über diese seine Schranke hinausgehen und zwar ins Unendliche. Also ist die Unendlichkeit nicht sein Zustand, sondern sein Ziel, seine Aufgabe, sein Streben. Es ist nicht, sondern soll unendlich sein. Wir haben demnach das Ich, für welches das absolute Ich nicht Zustand ist, auch nicht Gegenstand, sondern Idee, nicht ein Seiendes, sondern ein sein Sollendes: das Ich, welches seine Unendlichkeit nicht genießt, sondern erstrebt, nicht hat, sondern zum Zweck hat.

Das absolute Ich ist absolut; das Ich mit der Idee des absoluten Ich ist nicht unendlich, sondern soll es sein. Dieses Ich ist daher von dem absoluten zu unterscheiden. Die Idee ist ein unendliches Object, also kein endliches, wirkliches, reales. Das Ich mit dem realen Object ist theoretisch, das Ich mit dem unendlichen oder idealen Object ist daher von dem theoretischen wohl zu unterscheiden: es ist weder absolutes noch theoretisches Ich, es

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 274—276.

ist das ins Unendliche strebende, darum nach außen thätige, praktische Ich.

3. Vereinigung des absoluten, praktischen und theoretischen Ich.

Für das Ich ist die Unendlichkeit Zweck, Aufgabe, Streben, Wille. Absolut sein heißt hier absolut sein wollen d. h. praktisch sein. Das Ich kann nur absolut sein, indem es praktisch ist (d. h. ins Unendliche strebt oder das absolute Ich zum Ziel hat); es kann nur praktisch sein (streben), wenn es auf einen Widerstand stößt, auf einen Gegenstand, auf eine Schranke, die es zu überwinden hat, und welche selbst in dem Ich die theoretische Thätigkeit nothwendig bedingt. Also kein absolutes Ich, kein praktisches. Was das Ich praktisch macht, ist die Idee des absoluten Ich. Kein praktisches Ich, kein theoretisches. Was das Ich theoretisch macht, ist der Anstoß, der Widerstand (Gegenstand), den das praktische fordert: hier ist der Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich *).

4. Die reale und ideale Reihe.

Kein praktisches Ich, kein theoretisches und umgekehrt. Giebt es kein theoretisches Ich, kein Object für das Ich, so giebt es auch keinen Anstoß, keinen Widerstand für sein Streben, also kein Streben ins Unendliche, kein Handeln, kein praktisches Ich. Das praktische und theoretische Ich verhalten sich, wie Zweck und Mittel; das theoretische ist das Mittel des praktischen: um praktisch sein zu können, muß das Ich theoretisch sein.

Das Ich muß auf sich selbst reflectiren. Es selbst ist Thätigkeit, unendliche Thätigkeit, (vermöge der Reflexion) unend-

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 277.

liches Streben, welches die Schranke einschließt. Das Ich reflectirt auf seine Schranke: so ist es theoretisch; es reflectirt auf seine Unendlichkeit, es macht diese zu seinem Ziel oder das absolute Ich zu seiner Idee: so ist es praktisch. Dort entsteht die Reihe des Wirklichen (dessen, was ist), hier die Reihe des Idealen (dessen was sein soll)*).

5. Charakteristik der Wissenschaftslehre.

(Idealismus, Realismus, praktischer Idealismus, absoluter Idealismus.)

Hier können wir deutlich sehen, wie mit dem Fortschritt ihrer Probleme und deren immer tiefer dringenden Lösung auch der Charakter der Wissenschaftslehre sich immer bestimmter ausprägt und die Namen rechtfertigt, die Fichte zur Bezeichnung seiner Lehre gebraucht hat. Die erste Frage hieß: woher unsere nothwendigen Vorstellungen? Die Antwort der Wissenschaftslehre war: sie folgen allein aus der Intelligenz, deren nothwendige Handlungen sie sind. In dieser Rücksicht ist und nennt sich die Wissenschaftslehre „Idealismus". Aber woher die Intelligenz? So lautet die zweite Frage. Sie ist bedingt durch etwas außer ihr, sie hat eine Voraussetzung, die sich aus dem theoretischen Ich nicht erklärt; ist die Intelligenz Idealgrund, so ist jenes etwas außer ihr Realgrund: die Begründung der Intelligenz aus einem Realgrunde (Nicht-Ich) ist „Realismus", und als solchen charakterisirt sich hier die Wissenschaftslehre. Woher aber jener Realgrund, jenes die Intelligenz bedingende Nicht-Ich? So lautet die dritte Frage. Offenbar kann es nur gesetzt sein durch das Ich selbst. Wenn also das Nicht-Ich in Rücksicht auf die Intelligenz als Realgrund gilt, so ist das Ich (nicht theoretische Ich) in Rücksicht auf das Nicht-Ich dessen Idealgrund:

*) Ebendaselbst. S. 277.

so erscheint die Wissenschaftslehre als Realismus oder Idealismus, je nachdem man das Nicht-Ich betrachtet; sie ist beides zugleich, sie ist und nennt sich deßhalb „Real-Idealismus oder Ideal-Realismus“. Aber welches Ich ist der Grund des Nicht-Ich? Nicht das theoretische Ich, sondern das ins Unendliche strebende d. h. praktische Ich: hier haben wir den „praktischen Idealismus“, als welchen die Wissenschaftslehre sich bezeichnet. Endlich die letzte Frage. Wodurch ist das Ich praktisch? Was setzt das Ich in die Thätigkeit des unendlichen Strebens? Die Idee des absoluten Ich! So wird die Wissenschaftslehre in der Erklärung und Begründung des praktischen Ich „absoluter Idealismus“. Sie ist Idealismus, indem sie unsere nothwendigen Vorstellungen durch die Intelligenz begründet; sie ist Realismus, indem sie die Intelligenz selbst durch das Nicht-Ich begründet; sie ist praktischer Idealismus, indem sie das Nicht-Ich aus dem praktischen Ich begründet; sie ist endlich absoluter Idealismus, indem sie das praktische Ich aus dem absoluten begründet.

6. Der titanische Charakter des fichte'schen Ich.

Thätigkeit des Ich und Streben sind identisch. So wenig die Thätigkeit des Ich aufgehoben werden kann, so wenig das Streben. Würde das Ziel des Strebens erreicht, so würde in diesem Punkte das Streben aufhören, so wäre die Thätigkeit vollendet, so wäre keine Thätigkeit, also kein Ich mehr. Das Streben ist darum nothwendig unendlich, unaufhörlich; also bleibt auch das Widerstreben, der Gegenstand, das theoretische Ich. So wenig das Ich je aufhören kann praktisch zu sein, so wenig kann es je aufhören theoretisch zu sein. Man hat das fichte'sche Ich titanisch, faustisch genannt; der Ausdruck darf gelten, wenn man dabei an das Ich denkt, das ins Unendliche

strebt und dieses unendliche Streben sich zum Gesetze macht. Das ist der ausgesprochene Grundzug des göthe'schen Faust: „Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, so sei es gleich um mich gethan!"

7. Streben und Einbildung.

Die Grundform des theoretischen Ich ist die Einbildung, die Grundform des praktischen ist das Streben. Kein Streben ohne Gegenstand; kein Gegenstand für uns ohne Einbildung. Kein Streben ohne Ziel jenseits der Schranke, jenseits des Gegenstandes, jenseits der Anschauung; keine Vorstellung dieses Zieles ohne die schaffende, über die Anschauung hinausgehende Einbildungskraft. „Von diesem Vermögen," sagt Fichte, „hängt es ab, ob man mit oder ohne Geist philosophirt. Die Wissenschaftslehre ist von der Art, daß sie durch den bloßen Buchstaben gar nicht, sondern daß sie lediglich durch den Geist sich mittheilen läßt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen, Einbildungskraft aber nicht anders als durch Einbildungskraft aufgefaßt werden kann *)."

III.

Das System der Triebe.

1. Streben, Widerstreben, Gleichgewicht.

Wir haben jetzt die Grundform des praktischen Ich näher zu bestimmen. Ist das Ich gleich dem unendlichen Streben, so ist auch das unendliche Streben gleich Ich; kann das Ich nicht aufhören zu streben, so kann auch das Streben nicht aufhören, ein Ich zu sein. Was das Ich ist, ist es für sich; es muß sich

*) Ebendaselbst. III. §. 5. II. S. 284.

setzen, als das, was es ist: dieser Grundsatz aller Wissenschaftslehre ist anzuwenden auf das unendliche Streben.

Kein Streben ohne Gegenstreben; kein Widerstand, kein Streben. Setzen wir, daß der Widerstand das Streben aufhebt, so wäre kein Streben mehr; setzen wir, daß umgekehrt das Streben den Widerstand aufhebt, so wäre auch kein Streben mehr. Das Streben soll sein. Also dürfen Streben und Gegenstreben einander gegenseitig nicht aufheben, sondern müssen sich das Gleichgewicht halten: „im Streben des Ich wird zugleich ein Gegenstreben des Nicht-Ich gesetzt, welches dem ersteren das Gleichgewicht halte*)."

2. Das Streben als Trieb. Das Ich als Gefühl des Triebes.

(Kraftgefühl.)

Das Ich findet demnach sein Streben begrenzt oder, genauer gesagt, es findet sich in seinem Streben begrenzt. Darin liegt zweierlei: es findet sich 1) als strebend und 2) als begrenzt. Streben und Widerstreben halten einander das Gleichgewicht, sie hemmen sich gegenseitig, aber keines von beiden ist die Wirkung des anderen. Das Streben ist nicht von außen, sondern bloß durch das Ich selbst gesetzt, es wirkt nicht nach außen, sondern nach innen, es ist sowohl in seinem Ursprung als in seiner Wirkungsart durchaus subjectiv: dieses subjective Streben nennen wir Trieb. Das Ich findet sich begrenzt d. h. es fühlt, es fühlt seine Grenze, es stößt auf einen Widerstand, der sich in ihm als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens äußert**).

Das Ich findet sein Streben begrenzt, d. h. es ist sowohl

*) Ebendaselbst. III. §. 6. Dritter Lehrsatz. S. 285 flgd.

**) Ebendaselbst. III. §. 7. Vierter Lehrsatz. S. 287—289.

Trieb als Gefühl, es ist beides zugleich: es fühlt sich als Trieb oder es fühlt sich getrieben. Trieb ist Streben aus eigenem Vermögen, aus eigener innerer Kraft, Gefühl des Triebes ist Kraftgefühl: dieses Kraftgefühl ist das Princip alles Lebens (noch nicht des Bewußtseins), es macht die Grenzscheide zwischen Leben und Nicht-Leben *).

3. Der Trieb als Reflexionstrieb.

(Vorstellungstrieb. Fichte und Schopenhauer.)

Der Trieb entspringt nur aus dem Ich und bezieht sich zunächst auch nur auf dieses: es ist der Trieb zum Ich. Nun ist das Wesen des Ich, daß es für sich ist, und es kann nur für sich sein, indem es (auf sich) reflectirt. Der Trieb des Ich, der nichts anderes sein kann als der Trieb zum Ich, ist darum nothwendig Reflexionstrieb. Aber die Reflexion fordert Begrenzung und diese fordert ein Begrenzendes. Was das Ich begrenzt, ist (für dasselbe) Object. Die Reflexion braucht ein Object, der Reflexionstrieb ist daher nothwendig Trieb nach einem Object; nun kann ein solches für das Ich nur gesetzt werden durch die ideale Thätigkeit des Vorstellens: der Trieb nach einem Object ist daher nothwendig Vorstellungstrieb **).

Das Ich ist Streben, es ist als Streben Trieb und zwar nothwendig Vorstellungstrieb: dieser Trieb ist es, der das Ich zur Intelligenz macht. Wie der Trieb oder das Kraftgefühl die Grenze bezeichnet zwischen Leben und Nichtleben, so bezeichnet der Vorstellungstrieb die Grenze zwischen Intelligenz und Nicht-Intelligenz. Die Intelligenz ist bedingt durch den Trieb, das

*) Ebendaselbst. III. §. 8. Fünfter Lehrsatz. I. a. S. 292. III. S. 296. V. S. 297. Vgl. §. 9. Sechster Lehrsatz. I. 1. S. 298.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. S. 291—294.

System unserer Vorstellungen ist abhängig von unserem Triebe (Willen). Es ist der Trieb, der die Intelligenz macht; es ist der Trieb, der sie steigert; der Erhöhung des Triebes folgt die Erhöhung der Einsicht: hier haben wir die Unterordnung der theoretischen Gesetze unter die praktischen, unter das eine praktische Gesetz, und damit ein System, welches Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen bringt. Dieses System zerstört von Grund aus den Determinismus und Fatalismus, der unser Wollen und Handeln abhängig macht von unseren Vorstellungen*). Wie der Verstand, so der Wille: sagt Spinoza. Wie der Wille, so der Verstand; wie der Trieb, so die Intelligenz: sagt Fichte, und nach ihm hat diesen Satz niemand nachdrücklicher behauptet als Schopenhauer, der es aber vorzieht, die Wissenschaftslehre in Schatten zu stellen, um nicht selbst im Schatten der Wissenschaftslehre zu stehen.

4. Realität und Gefühl (Glaube).

(Fichte und Jacobi.)

Der Trieb will Objecte haben, er will vorstellen. Aber die vorstellende (ideale) Thätigkeit überhaupt ist bedingt durch die Begrenzung der realen, d. h. dadurch, daß die ursprüngliche Thätigkeit des Ich einen Anstoß erfährt, der von etwas außer der Intelligenz (Nicht-Ich) ausgeht. Das Ich findet sich begrenzt, es fühlt sich. Nur unter der Bedingung dieses Gefühls ist das Vorstellen überhaupt, also auch der Vorstellungstrieb möglich: kein Gefühl, keine Begrenzung, kein Widerstand, kein Streben, kein Trieb.

Wir nennen die Bedingung, unter welcher die Intelligenz oder die ideale Thätigkeit des Ich überhaupt stattfindet, den Real-

*) Ebendaselbst. III. §. 8. II. S. 294—295.

grund desselben oder die Realität als solche: diese auf das Ich bezogene Realität ist dessen Begrenzung, die auf das Ich bezogene Begrenzung oder die Begrenzung als Ich ist das Gefühl, das Ich findet sich begrenzt, d. h. es fühlt. Was es fühlt, ist nur sein eigener Zustand, es fühlt sich selbst, es ist zugleich fühlend und gefühlt. Es fühlt sich als begrenzt, als gehemmt, als begrenzt durch etwas, das ihm Widerstand entgegensetzt; sein Selbstgefühl ist oder äußert sich daher als Gefühl des Zwanges oder des Nichtkönnens. Das Ich, in dem es fühlt, reflectirt nicht auf sein Fühlen, es erscheint sich darum nicht als thätig, sondern bloß als leidend; das Gefühlte ist für das fühlende Ich nicht das Ich selbst, sondern das, wodurch es begrenzt wird: die Realität des Dinges. „Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird." „Hier liegt der Grund aller Realität." Realität (etwas außer der Vorstellung) ist für das Ich nur möglich durch eine Thätigkeit, in welcher die Reflexion auf dieselbe ausgeschlossen ist und nothwendig ausgeschlossen sein muß, d. h. durch eine Thätigkeit, deren sich das Ich als solcher nicht bewußt ist noch bewußt werden kann. Diese Thätigkeit ist das Gefühl. Daher ist für das Ich nur auf Grund des Gefühls Realität möglich; was wir aber nur im Gefühl erfassen, das wird nicht gewußt, sondern geglaubt: daher kann die Realität überhaupt nur geglaubt werden, oder, wie Fichte sich ausdrückt: „an Realität überhaupt, sowohl die des Ich als des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt*)." Hier ist der Berührungspunkt zwischen Fichte und Jacobi.

5. Productionstrieb. Bedürfniß.

Das Ich ist Trieb, Trieb zur Reflexion, zur Vorstellung. Aber

*) Ebendaselbst. III. §. 9. Sechster Lehrsatz. II. 5. S. 301.

die Vorstellung überhaupt ist bedingt durch etwas Reales, das ihr zu Grunde liegt. Also ist der Trieb nothwendig Trieb zur Realität, das ist der Trieb, etwas außer dem Ich hervorzubringen: Productionstrieb. Der Trieb ist Streben, das Streben ist durch das Widerstreben im Gleichgewicht gehalten, es kann das Widerstreben nicht fortschaffen; es kann außer sich nichts hervorbringen, es hat außer sich keine Causalität. Mithin ist der Productionstrieb ein Streben ohne Wirkung, ein Wollen und Nichtkönnen, ein S e h n e n, das als Bedürfniß, als Ohnmacht, Mißbehagen, Leere gefühlt wird: das Ich fühlt einen Productionstrieb, d. h. es fühlt ein Sehnen nach etwas Realem oder es fühlt sich bedürftig*).

Das Gefühl des Sehnens und das Gefühl des Zwanges sind in dem Ich zugleich vorhanden; sie müssen vereinigt werden. Das Gefühl des Sehnens (Productionstrieb) fordert die Thätigkeit nach außen, das Ich soll etwas außer sich hervorbringen, es soll bestimmend sein; das Gefühl des Zwanges (Nichtkönnens) dagegen setzt dieser Thätigkeit die unübersteigliche Schranke. Wie ist die Vereinigung möglich?

6. Bestimmungstrieb.

Streben und Widerstreben bleiben im Gleichgewicht, dieses Gleichgewicht ist nicht aufzuheben, es ist die nicht fortzuschaffende, gegebene Realität, der vorhandene, alle Thätigkeit und alles Streben bedingende Stoff. Das Ich kann diesen Stoff weder hervorbringen noch vernichten; sein Productionstrieb kann sich daher nicht auf den Stoff als solchen, sondern nur auf eine Bestimmung desselben beziehen, auf eine Modification dieser Bestimmung: der Productionstrieb äußert sich daher nothwendig als Bestimmungstrieb**).

*) Ebendas. III. §. 10. Siebenter Lehrs. Nr. 1—4. S. 301—303.
**) Ebendas. III. §. 10. Nr. 16. S. 307.

Wie muß dieser Trieb handeln? Wenn seine Handlungsweise die Realität selbst, das wirkliche Ding, bestimmen könnte, so würde der Trieb Causalität außer sich haben, er würde dann nicht begrenzt, also nicht verbunden sein mit einem Gefühl des Zwanges, des Nichtkönnens, des Sehnens; es würde dann mit dem Gefühl des Zwanges das Gefühl überhaupt und mit diesem die Bedingung des Lebens, der Intelligenz, des geistigen Daseins, also das Ich selbst aufgehoben sein*).

So nothwendig das Ich selbst ist, so nothwendig ist der Bestimmungstrieb begrenzt. Seine Handlungsweise geht nicht auf das Ding selbst, sondern auf das Ich, sie besteht in der idealen Thätigkeit; was sie hervorbringt, sind ideale Modificationen d. h. Bestimmungen im Ich, welche nothwendig gesetzt und nach dem uns bekannten Gesetze ebenso nothwendig auf das Ding übertragen werden: es sind subjective Bestimmungen, die sich in objective verwandeln. So äußert sich der Bestimmungstrieb im Bilden und Nachbilden**).

7. Trieb nach Wechsel.

In dieser Handlungsweise bleibt der Bestimmungstrieb vermöge seiner Schranke (Gefühl des Zwanges) an das Object gebunden, er bleibt in seinen Handlungen durch die Beschaffenheit der Dinge selbst beschränkt; sein Productionsbedürfniß bleibt unbefriedigt. Da er das Object selbst nicht hervorbringen kann, so will er das gegebene wenigstens bestimmen und verändern; da er die wirklichen Beschaffenheiten der Dinge selbst nicht verändern kann, so will er wenigstens ihre Vorstellungen verändern, d. h. er will mit den Objecten wechseln. Der Productions-

*) Ebendaselbst. III. §. 10. Nr. 19. S. 308.
**) Ebendaselbst. III. §. 10. Nr. 21. S. 313.

trieb geht auf Realität, aber auf eine andere als die gegebene, auf eine der gegebenen entgegengesetzte, auf eine nicht gegebene, sondern hervorzubringende: das ist sein ursprüngliches Streben. Nun ist die Realität überhaupt für das Ich nur möglich durch das Gefühl; der Trieb nach einem Wechsel der Objecte ist daher der Trieb nach einem Wechsel oder nach einer Veränderung der Gefühle. Wie sich der Productionstrieb als Bestimmungstrieb äußert, so äußert sich dieser als „Trieb nach Wechsel" *).

Wie aber kann das Ich einen Wechsel oder eine Veränderung der Gefühle in sich setzen? Was das Ich setzt, geschieht durch Reflexion; die Reflexion auf ein Gefühl giebt diesem die Bestimmtheit, macht daraus ein bestimmtes Gefühl, das Gefühl von etwas d. h. Empfindung. Wie aber können verschiedene oder entgegengesetzte Gefühle in eine und dieselbe Reflexion gesetzt werden? Offenbar muß dieß geschehen, wenn das Ich die Veränderung seiner Gefühlszustände in sich erfahren und jenen Trieb nach Wechsel befriedigen soll. Jedes Gefühl ist eine Begrenzung des Ich und dieses muß auf seine Begrenzung reflectiren. Wenn also ein Gefühl durch ein anderes bestimmt und begrenzt wird, so muß das Ich auf beide reflectiren, weil es das eine nicht setzen kann ohne das andere **).

8. Der Trieb nach Befriedigung.

Nun giebt es zwei Gefühle, die zusammengehören, weil sie einander entgegengesetzt sind und nothwendig auf einander hinweisen. In dem ersten Gefühl wird das zweite gesucht als dessen Erfüllung, in diesem wird jenes vorausgesetzt: diese beiden Ge-

*) Ebendaselbst. III. §. 10. N. 31. S. 321.

**) Ebendaselbst. III. §. 11. Achter Lehrsatz. Nr. 1—4. S. 322—24.

fühle sind Bedürfniß und Befriedigung. Kein Bedürfniß ohne Sehnen nach Befriedigung, keine Befriedigung ohne vorausgesetztes Bedürfniß. In dem Gefühle der Befriedigung ist nothwendig die Beziehung gesetzt auf das Gefühl, das sich nach Befriedigung sehnt, auf das Bedürfniß, welches selbst Gefühl der Nichtbefriedigung war. Das Gefühl der Befriedigung ist nur möglich durch einen Uebergang aus dem Zustande des Bedürfnisses in den der Erfüllung, also durch eine Veränderung im Zustande des Fühlenden, durch eine Gefühlsveränderung. Die Handlung, welche die Befriedigung hervorbringt, entspricht dem Triebe nach Wechsel, dem Bestimmungstriebe, dem Productionstriebe: hier sind Trieb und Handlung in wirklicher Uebereinstimmung, das Gefühl dieser Uebereinstimmung ist daher nothwendig Zustimmung oder Beifall. Das Gefühl der Befriedigung ist von Beifall begleitet; dem Gefühle der Befriedigung entgegengesetzt ist das der Nichtbefriedigung, das bloße Sehnen, in welchem Trieb und Handlung einander widerstreiten, also eine Disharmonie beider stattfindet, deren Gefühl nothwendig von einem Mißfallen begleitet wird.

9. Der Trieb um des Triebes willen.

Der sittliche Trieb.

Wonach das Ich sich sehnt, ist das Gefühl, das es mit seinem Beifall begleitet: das Gefühl der Befriedigung. Worin die Befriedigung besteht, ist die Harmonie zwischen Trieb und Handlung: in dieser Harmonie ist das Ich in Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Trieb des Ich kann sich nur beziehen auf das Ich. Was er im Ich wirklich hervorbringen will, ist diese Harmonie zwischen Trieb und Handlung, die völlige Harmonie beider. Was ist das für ein Trieb, der auf diese Harmonie ausgeht?

Trieb und Handlung sind dann wirklich eins, wenn die Handlung, welche den Trieb befriedigt, nicht dieses oder jenes Gefühl, nicht dieses oder jenes Object, sondern nichts anderes ist als der Trieb selbst: es ist der durch sich selbst befriedigte Trieb, das durch sich selbst befriedigte Streben, „ein Trieb um des Triebes willen", ein Streben, das nicht dieses oder jenes haben will, sondern seine Befriedigung bloß in sich selbst d. h. nicht im Erfolg, sondern allein im Streben findet. Das ist der absolute Trieb, der kein anderer sein kann als der sittliche, als das praktische Ich selbst.

„So sind die Handlungsweisen des Ich durchlaufen und erschöpft, und das verbürgt die Vollständigkeit unserer Deduction der Haupttriebe des Ich, weil es das System der Triebe abrundet und beschließt. Das Harmonirende, gegenseitig durch sich selbst bestimmte, soll sein Trieb und Handlung. Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen. Drückt man es als Gesetz aus, so ist ein Gesetz um des Gesetzes willen ein absolutes Gesetz oder der kategorische Imperativ: Du sollst schlechthin! Eine Handlung ist bestimmt und bestimmend zugleich, heißt: es wird gehandelt, weil gehandelt wird und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit*)."

Das theoretische Ich bildet ein System nothwendiger Vorstellungen, das praktische Ich bildet ein System nothwendiger Triebe. Beide Systeme beschreiben einen Kreislauf, dessen Anfangs- und Endpunkt das Ich ist. Das Ich mußte gleichgesetzt werden dem unendlichen Streben; das Streben mußte gleichgesetzt werden dem Ich. Wir fassen den ganzen Entwicklungsgang in folgendes Schema:

*) Ebendaselbst. III. §. 11. Nr. 12—13. S. 326—27.

Ich = Streben

Trieb

Reflexionstrieb = Vorstellungstrieb

Trieb nach Realität

Productionstrieb
(Sehnen)

Bestimmungstrieb = Trieb nach Wechsel

Trieb nach Befriedigung

Trieb nach Harmonie zwischen
Trieb und Handlung

Absoluter Trieb
(Trieb um des Triebes willen)
(Streben um des Strebens willen)

Sittlicher Trieb

Praktisches Ich.

Hier hat auch die Grundlegung der praktischen und damit die der gesammten Wissenschaftslehre ihren Kreislauf vollendet.

Achtes Capitel.

Princip und Grundlegung der Rechtslehre*).

I.

Die Deduction des Rechts.

1. Aufgabe.

Die erste Aufgabe der philosophischen Rechtslehre ist die Ableitung des Rechtsgrundsatzes. Das Recht überhaupt ist kein willkürliches Machwerk, sondern etwas in der menschlichen Natur nothwendig Gegründetes, die philosophische Rechtslehre daher nicht „Formularphilosophie", sondern eine reelle philosophische Wissenschaft, die das Recht nicht als eine willkürliche Formel, sondern als eine nothwendige Setzung betrachtet. In diesem Punkte will Fichte von vornherein seine Rechtstheorie von den gewöhnlichen Lehren des Naturrechts unterschieden haben, die das Recht von der Moral abhängig machen und ein Gebiet dafür in Anspruch nehmen, welches das Sittengesetz frei läßt, nämlich alle Handlungen, die jenes nicht gebietet, nicht verbietet, sondern erlaubt; sie leiten aus dem Sittengesetz ein Erlaubnißgesetz her und bestimmen diesen (von dem Sittengesetz leer gelassenen) der Willkür preisgegebenen Spielraum als das Gebiet des Rechts.

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796). Sämmtl. Werke. II Abth. A. Zur Rechts- u. Sittenlehre. I Band.

So wird das Recht zu etwas willkürlich Gemachtem, zu etwas bloß Formellem *).

Ist das Recht eine nothwendige Handlung (Setzung), so ist es gefordert durch das Selbstbewußtsein, so gehört es zum Ich, und es muß gezeigt werden können, daß ohne dasselbe das Ich selbst nicht möglich wäre. Es muß uns einleuchten als eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: diese Nachweisung ist die Deduction des Rechts, diese Deduction ist die erste Aufgabe der Rechtslehre (als einer „reellen philosophischen Wissenschaft") unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre.

Hier knüpfen wir unsere Entwicklung unmittelbar an den Punkt an, bis zu welchem wir das System geführt hatten. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist das praktische Ich; das praktische (strebende) Ich oder der Wille ist, wie sich Fichte ausdrückt, „die innigste Wurzel des Ich", unser Wollen ist das, was wir allein unmittelbar wahrnehmen. Wenn sich nun zeigen ließe, daß zum praktischen Ich eine Handlung nothwendig (als Bedingung derselben) gehört, welche den Rechtsgrundsatz enthält, so wäre dieser deducirt. Dann wäre weiter zu zeigen, daß er anwendbar ist und welche Anwendung er fordert.

2. Die freie Wirksamkeit des Ich.

Das praktische Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich. Die das Nicht-Ich bestimmende Thätigkeit ist der Thätigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt, also ist diese auch ihr entgegengesetzt, sie ist dadurch beschränkt, das praktische Ich mithin vermöge seiner Schranke ein beschränktes oder endliches Vernunftwesen. Die Wirksamkeit des Nicht-Ich ist nothwendig; also ist die derselben entgegengesetzte Wirksamkeit frei, die das Nicht-Ich bestimmende

*) Ebendaselbst. Einleitung S. 1—16.

Thätigkeit daher freie Wirksamkeit. Wenn also das praktische Ich sich setzt als bestimmend das Nicht-Ich, so setzt es sich als freie Wirksamkeit oder bestimmt sich zu einer solchen Wirksamkeit d. h. es schreibt sich freie Wirksamkeit zu. Daher der erste Lehrsatz: „ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben*)."

Die freie Wirksamkeit ist begrenzt. Was ihr entgegensteht, ist das Nicht-Ich, das nichts anderes ist als das nothwendige Object d. h. die Weltanschauung des Ich, die Sinnenwelt, die dem Ich als etwas außer ihm erscheint. Diese Sinnenwelt muß dem Ich erscheinen als ihm entgegengesetzt, d. h. in allen Punkten als sein Gegentheil: als etwas Vorhandenes, Gegebenes, Dauerndes, in seinem Bestande (Materie) Unveränderliches, veränderlich nur in seiner Form**).

3. Die Aufforderung. Das Ich außer uns.

Das Selbstbewußtsein ist nur möglich unter der Bedingung, daß sich das vernünftige Wesen eine freie Wirksamkeit zuschreibt; diese freie Wirksamkeit ist nur möglich unter der Bedingung, daß ihr etwas entgegengesetzt wird, ein wirkliches Object, dessen Setzung selbst nur möglich ist in einem bestimmten Moment. Dieser Moment aber setzt einen früheren voraus, der wieder einen früheren voraussetzt und so fort ins Endlose. So ist die Setzung des Objects unmöglich, also auch die der freien Wirksamkeit, also auch das Selbstbewußtsein. Wir finden keinen Moment, dasselbe anzuknüpfen; wir finden für die freie Wirksamkeit keinen Anfang. Hier ist das zu lösende Problem.

So lange freie Wirksamkeit und Object sich gegenseitig vor-

*) Ebendaselbst. Erstes Hauptstück. §. 1. S. 17—23.

**) Ebendaselbst. I. §. 2. Folgesatz. S. 23—29.

aussetzen, ist das Problem nicht zu lösen. Wir müssen ein Object haben, welches in uns den Anfang der freien Wirksamkeit macht. Der Anfang der freien Wirksamkeit ist Selbstbestimmung und kann kein anderer sein; also ist ein Object nöthig, welches uns zur Selbstbestimmung bestimmt. Aber zur Selbstbestimmung kann niemand gezwungen werden; der Zwang zur Selbstbestimmung wäre deren Vernichtung, also der vollkommenste Widerspruch. Mithin darf jene Bestimmung zur Selbstbestimmung keine Art der Necessitirung sein. Wir müssen zur Selbstbestimmung auf eine Art bestimmt werden, die jeden Zwang oder jede Nöthigung ausschließt. Nun ist, sobald wir durch ein Nicht-Ich bestimmt werden, das Gefühl des Zwanges in uns unvermeidlich. Mithin muß die Bestimmung, welche wir zwar von außen empfangen, die aber in uns jedes Gefühl des Zwanges ausschließen soll, von einem Wesen ausgehen, welches kein Nicht-Ich ist, also nichts anderes sein kann, als selbst Ich, ein Ich außer uns.

Wir sollen von außen (durch ein Object) bestimmt werden, uns selbst zur freien Wirksamkeit zu bestimmen. Diese Bestimmung darf kein Zwang sein, sie darf sich nur an unseren eigenen Willen richten, sie kann demnach nur eine Aufforderung sein. Es muß mithin Objecte außer uns geben, die uns zur Selbstbestimmung auffordern, oder deren Wirksamkeit sich an unseren Willen richtet. Man kann aber seine Wirksamkeit an ein bestimmtes Vermögen nur dann richten, wenn man eine Vorstellung von diesem Vermögen hat. Eine Wirksamkeit, die sich an den Willen wendet, setzt als ihre Ursache ein Wesen voraus, das eine Vorstellung vom Willen hat. Man kann aber vom Willen nur dann eine Vorstellung haben, wenn man selbst einen hat. Darum kann jene Aufforderung nur von solchen Wesen ausgehen, die selbst Willen und Vorstellung haben, die auf unseren Willen

einwirken, indem sie auf ihn einwirken wollen, die ihre Wirkung auf uns beabsichtigen. Die Aufforderung schließt die Absicht ein, die Absicht setzt Willen und Verstand voraus. Kurz gesagt: die Ursache jener Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen sein, wie wir sind. Das Object außer uns, welches den Anfang unserer freien Wirksamkeit bedingt, indem es uns zur Selbstbestimmung auffordert, muß selbst ein Subject freier Wirksamkeit sein, d. h. ein Ich.

Daher der zweite Lehrsatz: „das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen*)."

4. Das Rechtsverhältniß.

Da jedes Vernunftwesen eine solche Einwirkung fremder Freiheit auf die eigene als nothwendig setzen muß, so wird damit eine gegenseitige Einwirkung freier Wesen auf einander oder eine freie Wechselwirksamkeit als nothwendig d. h. als die Bedingung gesetzt, unter der allein eine Bestimmung zur freien Wirksamkeit, also diese selbst und damit das Selbstbewußtsein möglich ist.

Die freie Wirksamkeit ist bedingt durch die Aufforderung von außen, deren Ursache selbst ein vernünftiges und freies Wesen sein mußte; die Aufforderung zur Selbstbestimmung wendet sich an meinen Willen, an meine Freiheit, sie will mich nicht nöthigen, sie will nur meine Selbstbestimmung wecken: sie gründet sich mithin auf die Anerkennung meiner Freiheit. Daher will der Andere, da er sich zu mir nur auffordernd, nicht zwingend verhält, auch seine eigene Freiheit nicht auf Kosten der meinigen

*) Ebendaselbst. I Hptst. §. 3. Zweiter Lehrsatz. S. 30—40.

geltend machen, vielmehr in Anerkennung meiner Freiheit die seinige einschränken und eine Sphäre bestehen lassen, in welcher mein Wille seinen eigenen freien Spielraum beschreibt. Kurz gesagt: ich werde von dem Andern als freies Wesen behandelt und anerkannt, das Zeugniß dieser Anerkennung ist die Aufforderung.

Nun war diese Aufforderung für mich der Erkenntnißgrund, daß es freie und vernünftige Wesen außer mir giebt; sie war dafür der einzige Erkenntnißgrund, das einzige Kriterium, welches mir die Freiheit eines anderen Wesens erkennbar macht. Ich kann demnach nur dasjenige Wesen als ein freies erkennen, welches mir zeigt, daß es meine Freiheit anerkennt und durch den Begriff meiner Freiheit die seinige einschränkt. Oder was dasselbe heißt: für mich sind nur diejenigen Wesen frei, die mich als freies Wesen behandeln. Ich erkenne die fremde Freiheit nur aus einer Handlung, die aus der Anerkennung der meinigen folgt. Meine Vorstellung und Anerkennung der Freiheit des Andern ist lediglich dadurch bedingt, daß der Andere meine Freiheit vorstellt und anerkennt. Der thatsächliche Ausdruck dieser Anerkennung (die Aufforderung) ist das einzige Kriterium, welches mir den Anderen als freies Wesen erkennbar macht.

Hier ist der Punkt, der in jedem freien Wesen die Bedingung ausmacht, unter der es allein die Freiheit anderer Wesen außer sich anzuerkennen vermag. Diese Bedingung ist, daß es selbst von dem Anderen als freies Wesen behandelt wird. Nur das Wesen ist für mich frei, welches den Begriff von meiner Freiheit hat und nach diesem Begriffe handelt. Daraus folgt: 1) ich kann nur solche Wesen als frei erkennen, die mich als freies Wesen behandeln; 2) ich kann die Anerkennung meiner Freiheit nur solchen Wesen anmuthen, die ich als freie Wesen behandle;

3) da ich die vernünftigen Wesen außer mir als solche nur zu erkennen vermag aus ihrer Anerkennung meiner Freiheit, so muß ich allen vernünftigen Wesen außer mir anmuthen, mich als freies Wesen zu behandeln *).

Die Anerkennung der Freiheit ist darum schlechthin gegenseitig; die Folge dieser Anerkennung ist, daß jedes vernünftige Wesen seine Freiheit einschränkt durch den Begriff der möglichen Freiheit des Anderen: diese Einschränkung der eigenen Freiheit ist bedingt durch die Anerkennung der fremden Freiheit, diese Anerkennung ist dadurch bedingt, daß der Andere auch seine Freiheit aus demselben Grunde einschränkt. Vernünftige Wesen sind für einander erkennbar nur durch diese gegenseitige Anerkennung ihrer Freiheit und die darauf gegründete gegenseitige Behandlungsweise: diese Wechselwirksamkeit ist das Rechtsverhältniß, der Satz dieser Wechselwirksamkeit ist der Rechtssatz **). Ohne ein solches Rechtsverhältniß kann sich die Freiheit eines vernünftigen Wesens nicht anerkannt finden; ohne eine solche Anerkennung (Aufforderung) kann sich das vernünftige Wesen keine freie Wirksamkeit zuschreiben; ohne dieses Setzen der eigenen freien Wirksamkeit giebt es kein Selbstbewußtsein, kein Ich. Das Rechtsverhältniß ist demnach eine Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins: damit ist das Rechtsverhältniß und der Rechtssatz deducirt.

Die Deduction geschieht nicht aus dem Sittengesetz und kann aus ihm nicht geschehen. Das Sittengesetz kann den Rechtsbegriff von sich aus sanctioniren, aber nicht machen. Er gilt unabhängig von der Moral. Es ist möglich, daß die Moral in ge-

---

*) Ebendaselbst. I Hptst. §. 4. Dritter Lehrsatz. S. 41—45. (S. 44. I. S. 45. II.)

**) Ebendaselbst. I. §. 4. S. 52. III.

wissen Fällen verbietet, was das Rechtsgesetz in jedem Falle erlaubt: die Ausübung eines Rechtes. Das Sittengesetz fordert den guten Willen und läßt nichts gelten, das nicht durch diesen gesetzt ist; das Recht gilt auch ohne den guten Willen, es bezieht sich auf die Aeußerungen der Freiheit in der Sinnenwelt, auf Handlungen, äußere Handlungen, und ist daher erzwingbar, wie diese. Die Sittlichkeit ist nie erzwingbar*).

Damit ist die Grenze des Rechts und seine Tragweite bestimmt. Das Rechtsverhältniß besteht nur zwischen Personen; das Recht bezieht sich daher auch nur auf Personen und erst durch diese, also mittelbar, auf Sachen; es geht bloß auf Handlungen in der Sinnenwelt, aber nicht auf Gesinnungen**).

II.

Die Anwendbarkeit des Rechts.

1. Das Ich als Person oder Individuum.

Das Rechtsverhältniß ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Welches sind die Bedingungen der Rechtsgemeinschaft? Offenbar müssen die vernünftigen Wesen im Stande sein, überhaupt gegenseitig auf einander einzuwirken, wenn zwischen ihnen eine freie Wechselwirksamkeit (Rechtsverhältniß) stattfinden soll; sonst würde der Rechtssatz zwar durch das Selbstbewußtsein gefordert, aber in Wirklichkeit nicht anwendbar sein, weil die Bedingungen fehlen, unter denen der Satz in Kraft tritt. Diese Bedingungen darthun, heißt die Anwendbarkeit des Rechtssatzes deduciren. Die Frage lautet: welches sind die Bedingungen, die das Rechtsverhältniß ermöglichen?

Das Rechtsverhältniß fordert, daß jedes vernünftige Wesen

*) Ebendaselbst. I. §. 4. Coroll. 2. S. 54.

**) Ebendaselbst. I. §. 4. Coroll. 3 u. 4. S. 55.

sich eine freie Wirksamkeit zuschreibt und dieselbe durch die Anerkennung der Freiheit anderer einschränkt. Es schreibt sich demnach eine Freiheitssphäre zu, die ihm ausschließend gehört, in der es ausschließend wählt, in der kein anderer Wille gilt und handelt als der seinige. Das Ich, welches eine Freiheitssphäre ausschließend als die seinige setzt, bestimmt sich dadurch im Unterschiede von allen übrigen als Wille für sich, als Einzelwille, d. h. als Person oder Individuum. Erst hier kommt in der Wissenschaftslehre der Begriff der Individualität zur Entscheidung. Das Ich ist Individuum (Person) als ausschließender (in einer nur ihm zugehörigen, darum eingeschränkten Freiheitssphäre allein thätiger) Wille. Die ausschließende Bestimmtheit der Freiheitssphäre (Sphäre der möglichen freien Handlungen) macht den individuellen Charakter *).

Hieraus erhellt der Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Individualität: das Selbstbewußtsein fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert die wechselseitige Setzung und Ausschließung der Freiheitssphären, also für jedes Ich eine eigenthümliche Sphäre freier Handlungen: d. h. die Persönlichkeit oder Individualität des Ich. Keine Personalität (Individualität), kein Selbstbewußtsein.

2. Das Individuum als Körper.

Das Ich setzt eine eingeschränkte Freiheitssphäre als die seinige, es setzt sich als Individuum. Jede Einschränkung des Ich ist eine Entgegensetzung, jede Entgegensetzung ist Setzung eines Nicht-Ich; mithin unterscheidet das Ich sich von seiner eingeschränkten Freiheitssphäre, setzt sich dieselbe entgegen oder, was

*) Ebendaselbst. II Hauptstück. Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs. §. 5. Vierter Lehrsatz. S. 56.

dasselbe heißt, setzt sie als gehörig zum Nicht=Ich: als Welt, als Theil der Welt. So ist das Individuum bestimmt als Theil der Welt oder als „materielles Ich"*).

Was das Ich als von sich unterschieden oder außer sich setzt, ist ein nothwendiges Product seiner gestaltenden Einbildungskraft, ein nothwendiges Object seiner Anschauung. Nun ist die Bedingung aller äußeren Anschauung der Raum. Das Individuum als die durch das Ich gesetzte, eingeschränkte, von ihm unterschiedene Freiheitssphäre ist darum nothwendig räumlich, ausgedehnt, einen bestimmten Raum erfüllend d. h. körperlich. Das Ich setzt seine Individualität als Körper, als seinen Körper; diese Setzung ist eine nothwendige, bewußtlose Production, d. h. das Ich findet sich als Körper. Der Körper ist nichts anderes als der Ausdruck oder die Erscheinung der ausschließenden, dem Ich allein zugehörigen Freiheitssphäre, als der Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person, als das Gebiet oder die Sphäre des individuellen Willens.

Die Bedingung der Rechtsgemeinschaft war die wechselseitige Ausschließung der Freiheitssphären; die Bedingung der wechselseitigen Ausschließung (Unterscheidung der Anschauungen) überhaupt war der Raum; wie sollen sich die Freiheitssphären wechselseitig ausschließen können, wenn sie nicht räumlich, ausgedehnt, widerstandskräftig, körperlich sind? Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität des Ich, keine Individualität ohne Körper**).

3. Der Körper als Leib.

Der Körper ist Willenserscheinung, er ist nichts anderes. Der Wille handelt, jede Handlung ist eine Veränderung; also

*) Ebendaselbst. II. §. 5. I. S. 57.

**) Ebendaselbst. II. §. 5. II—V. S. 57—59.

muß der Körper, in welchem der Wille erscheinen und sich ausdrücken soll, nothwendig veränderlich sein. Die Materie selbst ist unveränderlich. Also können die Veränderungen im Körper nur Formveränderungen sein; die Theile der Materie können weder vermehrt noch vermindert noch in dem, was sie sind, verändert werden; mithin kann sich die Veränderung nur beziehen auf das Verhältniß oder die Lage der Theile gegen einander; die Veränderung dieser Lage oder dieses Verhältnisses ist die Bewegung der Theile: der Körper, der den Willen ausdrückt, muß deßhalb aus bewegbaren Theilen bestehen.

Der Wille handelt frei, d. h. nach Zwecken oder Begriffen. Die körperlichen Veränderungen oder Bewegungen, in denen der Wille erscheinen soll, müssen darum Zwecke (Begriffe) ausdrücken oder zweckmäßig bestimmt sein. Wenn aber die Theile eines Körpers eigene zweckmäßige Bewegungen haben, so sind sie Glieder; der Körper, der aus solchen Theilen besteht, ist gegliedert oder articulirt, er ist Leib oder Organismus (ein articulirtes Ganze). Soll also der Wille sich in einem Körper ausdrücken, so muß dieser Körper ein Leib sein. Unsere ausschließende Freiheitssphäre ist unser Leib*).

Keine Rechtsgemeinschaft ohne Individualität, kein individuelles Ich ohne Körper, kein körperliches Ich ohne Leib.

4. Der Leib als sinnliches Wesen.

(Niedere und höhere Organe.)

Jedes Ich wählt und bestimmt in seiner Freiheitssphäre ausschließend selbst seine Handlungen: es ist in dieser Rücksicht persönliche Selbstbestimmung. Aber die persönliche Selbstbestimmung ist bedingt durch persönliche Einwirkung von außen. Nun

*) Ebendaselbst. II. §. 5. V—VI. S. 59—61.

ist die der äußeren Einwirkung allein ausgesetzte Freiheitssphäre des Ich der Leib, also wird jene Einwirkung, deren unsere Selbstbestimmung bedarf, nur auf unseren Leib geschehen können, und dieser wird daher für eine solche Einwirkung empfänglich sein müssen. Setzen wir nun, daß die Bedingung, welche den Leib dazu empfänglich macht, der Sinn ist, so wird ohne den Sinn die Einwirkung nicht geschehen können, von welcher unsere Selbstbestimmung abhängt. Und da alles Bewußtsein durch unsere Selbstbestimmung bedingt und nur durch die Reflexion auf dieselbe möglich ist, so leuchtet ein, daß der Sinn die ausschließende Bedingung alles Bewußtseins ausmacht.

Es wird auf meinen Leib von außen eingewirkt. Die hervorgebrachte Wirkung ist eine Veränderung in meinem leiblichen Dasein, die nicht von meinem Willen ausgeht. Wenn aber in dem leiblichen Gebiete eine Thätigkeit stattfindet, welche nicht der Ausdruck meines Willens ist, so hört dieser Leib auf, die ausschließende Sphäre meines Willens d. h. mein Leib zu sein. Also kann durch äußere Einwirkung in meinem Leibe keine seiner Thätigkeiten gesetzt, sondern nur aufgehoben oder gehemmt werden, und zwar nur unter der Bedingung, daß die gehemmte Thätigkeit meine eigene ist, die ich als solche setze d. h. durch meinen Willen in meinem Leibe hervorbringe. Ich bringe in meinem Leibe durch die Wirksamkeit meines Willens die Thätigkeit hervor, welche durch die Wirksamkeit von außen gehemmt ist. Was von außen in meinem Leibe geschieht, ist bloß Eindruck. Was von innen geschieht (was ich in meinem Leibe hervorbringe), ist Handlung meines Willens. Ich verwandle den Eindruck in ein Product meines Willens oder in die wirkliche Thätigkeit meines Leibes; ich empfange den Eindruck nicht bloß, sondern bringe ihn selbst in mir hervor, indem ich ihn nachbilde, wahr-

nehme, empfinde. Ich kann den Eindruck nur unter dieser Bedingung empfangen. Was sonst den Eindruck empfängt, ist ich weiß nicht was, aber sicherlich nicht Ich, nicht mein Leib als der meinige. Auf meinen Leib ist eine äußere Einwirkung nur unter der Bedingung möglich, daß ich die dadurch gehemmte Thätigkeit selbst in diesem Leibe hervorbringe, daß ich den Eindruck nachbilde und empfinde.

Meine Selbstbestimmung fordert die Einwirkung von außen; diese Einwirkung kann nur auf meinen Leib geschehen, sie kann nur stattfinden unter der Bedingung eines eindrucksfähigen und empfindungsfähigen d. h. eines sinnlichen oder mit Sinnen begabten Leibes. Nach diesen beiden Bedingungen unterscheiden sich die Organe: der Eindruck wird empfangen durch „das niedere Organ" (das von außen bestimmbare), die Empfindung wird gebildet durch „das höhere": beide zusammen nennt Fichte „Sinn"*).

Die Einwirkung von außen soll eine persönliche sein; sie soll ausgehen von einer Person, einem vernünftigen Wesen, das als solches mir nur dadurch erkennbar ist, daß es mir seine Anerkennung meiner Freiheit erkennbar macht. Mithin muß jene äußere Einwirkung eine solche sein, daß ich daraus zu erkennen vermag, ihre Ursache sei ein vernünftiges Wesen; sie muß so sein, daß sie meine Freiheit nicht aufhebt, vielmehr es von dieser abhängen läßt, ob ich die Einwirkung haben will oder nicht; sie muß so sein, daß der Eindruck sich erst durch meine Thätigkeit vollendet, erst durch diese meine Thätigkeit wirklich Eindruck in mir wird. Ich muß zu erkennen vermögen, daß die Ursache jener Einwirkung keine andere Art des Eindrucks beabsichtigt hat,

---

*) Ebendaselbst. II. §. 6. Fünfter Lehrsatz. I—II. S. 61—65.

als einen solchen, dessen Annahme oder Nichtannahme von meiner Freiheit abhängt, daß sie nicht anders auf mich einwirken wollte. Wenn sie gewollt hätte, so hätte sie auch anders auf mich einwirken können; sie hätte einen Eindruck auf mich ausüben können, den ich bemerken mußte, der mir die Freiheit der Reflexion nicht ließ, also meine Freiheit nicht anerkannte, sondern mir Zwang und Gewalt anthat. Hätte jene Ursache so auf mich eingewirkt, so würde sie als physische Kraft auf mich als physische Kraft, so würde sie bloß als Körper auf mich bloß als Körper gehandelt haben. Sie würde so gehandelt haben, wenn sie mich für einen bloßen Körper, für ein Stück Materie gehalten hätte. Sie hat nicht so auf mich eingewirkt, nicht als Kraft auf Kraft, sondern als Sinn auf Sinn, also hat sie mich nicht bloß für einen Körper, sondern für einen sinnbegabten Leib, für ein Wesen mit eigener ausschließender Freiheitssphäre, für ein vernünftiges Wesen, für eine Person anerkannt. Jene Ursache also der äußeren persönlichen Einwirkung auf mich muß selbst physische Kraft oder Körper sein, um als solcher auf mich einwirken zu können; sie muß vernünftig und frei sein, um als physische Kraft auf mich nicht einwirken zu wollen; sie muß sinnlicher Leib sein, um in der That bloß sinnlich auf mich einzuwirken.

Die Rechtsgemeinschaft fordert die freie Wechselwirksamkeit, die nur möglich ist unter der Bedingung einander ausschließender, individueller Freiheitssphären, die auf einander nur einwirken können unter der Bedingung körperlicher, leiblicher, sinnlicher Individualität. „Es ist hiermit das Kriterium der Wechselwirkung vernünftiger Wesen als solcher aufgestellt. Sie wirken nothwendig unter der Voraussetzung auf einander ein, daß der Gegenstand der Einwirkung einen Sinn habe; nicht wie

auf bloße Sachen, um einander durch physische Kraft für ihre Zwecke zu modificiren*)."

5. Die Bildsamkeit des Leibes.

Das Selbstbewußtsein fordert als Bedingung der Rechtsgemeinschaft das sinnliche Ich, den Leib mit seinen höheren und niederen Organen; dieser ist ein Theil der Welt, der Sinnenwelt, von deren Einrichtung und Verfassung die seinige abhängt. Daher ist es nothwendig, daß Personen, die eine Rechtsgemeinschaft bilden, als freie Wesen auf einander einwirken, sich gegenseitig als gleiche behandeln sollen, auch gleichartige Sinnlichkeit, gleichartige Weltanschauung, mit einem Worte dieselbe Sinnenwelt haben: Rechtsgemeinschaft ist nur möglich unter der Bedingung einer gemeinschaftlichen Sinnenwelt**).

Die Selbstbestimmung jeder Person ist geknüpft an die persönliche Einwirkung von außen. Die Personen sollen als vernünftige Wesen, nicht als materielle Kräfte auf einander einwirken; also muß jede Person für die andere sinnlich erkennbar sein. Der sinnlich erkennbare Ausdruck der Persönlichkeit ist der Leib; also muß vor allem der Leib als solcher durch sein bloßes Dasein im Raum, durch seine bloße Gestalt, zu erkennen d. h. er muß sichtbar sein. Die Sinnenwelt muß daher die Bedingungen enthalten, unter denen Gestalten überhaupt sichtbar sein können***).

Aber der Leib muß nicht bloß, wie jede andere Gestalt, sichtbar, sondern zugleich als der Leib eines vernünftigen Wesens erkennbar sein. Die Anschauung dieses Leibes muß unsere Vor-

*) Ebendaselbst. II. §. 6. III. S. 65—69.

**) Ebendaselbst. II. §. 6. IV—V. S. 69—72.

***) Ebendaselbst. II. §. 6. VI—VII. S. 72—76.

stellung nöthigen, den Begriff eines freien und gleichartigen Wesens damit zu verbinden; er muß uns erscheinen als bestimmt durch den Begriff der Freiheit oder, was dasselbe heißt, als bestimmt zur Freiheit. Aber wie kann ein Leib diesen Ausdruck der Freiheit haben? Freiheit ist Selbstthätigkeit, selbsteigene Bildung, welche die Bildungsfähigkeit oder Bildsamkeit voraussetzt. Ein Leib wird daher in dem Grade als frei erscheinen, als er den Charakter der Bildsamkeit trägt und selbst als Gegenstand und Werk *eigener* Bildung erscheint. Je bildsamer, um so freier. Je weniger die Bildung des Leibes durch den Bildungstrieb der Natur allein bestimmt und vollendet ist, um so weniger ist der Leib ein bloßes Naturproduct, um so mehr ist seine Ausbildung auf die Selbstthätigkeit des eigenen Wesens, auf die bildende Einwirkung anderer Seinesgleichen angewiesen, um so größer daher seine Bildsamkeit. Kein Leib ist so bildsam und von Natur so hülflos als der menschliche. Eben diese Hülflosigkeit von Natur ist die Anweisung an die Menschheit, die Bestimmung zur Freiheit. Eben hierin besteht der Unterschied des thierischen und menschlichen Leibes. Das Thier ist in seiner Weise ein vollendetes Naturproduct, ein erfüllter, mit allen Mitteln ausgerüsteter Naturzweck; es bekommt von der Natur weit mehr als der Mensch. „Ist der Mensch ein Thier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Thier, und gerade darum ist er kein Thier*)." Es ist sehr gedankenlos, den Menschen als ein vollkommenes Thier zu betrachten, denn gerade was die Vollkommenheit des thierischen Daseins ausmacht, die Ausrüstung mit den zum Lebenszweck nöthigen Mitteln, gerade diese Vollkommenheit fehlt dem menschlichen Dasein. Der Mensch wird nicht ausgerüstet, er soll sich selbst ausrüsten. Die Pflege und Ausbildung seines Leibes ist sein und

*) Ebendaselbst. II. §. 6. Coroll. 2. a. S. 82.

der Seinigen Werk. In der Bildsamkeit und Bildung dieses Leibes erscheint die Freiheit; der Menschenleib macht dem Menschen ein Wesen Seinesgleichen erkennbar: „Menschengestalt ist daher dem Menschen nothwendig heilig*).“

6. Innere Bedingung der Anwendbarkeit.

Der Rechtssatz ist nicht anwendbar, die Rechtsgemeinschaft nicht möglich ohne freie Wesen, deren bloße Gegenwart in der Sinnenwelt (leibliche Erscheinung) sie gegenseitig nöthigt, einander für Personen anzuerkennen. Das Dasein der Personen, ihre körperliche, leibliche, sinnliche Existenz, ihre Einwirkung auf einander vermittelst des Sinns sind die äußeren Bedingungen der wirklichen Rechtsgemeinschaft oder der Anwendbarkeit des Rechtsgrundsatzes. Welches sind die inneren Bedingungen**)?

Wenn die freien Wesen sich gegenseitig durch ihre leibliche Erscheinung zur persönlichen Anerkennung nöthigen, so besteht darin ihre nothwendige und ursprüngliche Wechselwirkung. Diese bestimmte Erscheinung (des menschlichen Leibes) fordert diesen bestimmten Begriff (eines freien Wesens); jeder anerkennt den Andern für eine Person. Das Ergebniß dieser Wechselwirkung ist die gemeinschaftliche Erkenntniß der sinnlichen Coexistenz freier Personen.

Diese Erkenntniß ist noch nicht die Rechtsgemeinschaft selbst. Die letztere besteht darin, daß jeder Einzelne jene Erkenntniß nicht bloß hat, sondern nach ihr handelt, daß alle seine Handlungen in Rücksicht der anderen Personen aus jener Erkenntniß folgen: daß also jeder Einzelne in diesem Sinne folgerichtig oder consequent handelt. Wenn die Erkenntniß auch den Willen nöthigte

*) Ebendaselbst. II. §. 6. VII Coroll. S. 73—85.

**) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 85.

oder ausschließend bestimmte, so müßte jeder consequent handeln, so wäre die Rechtsgemeinschaft gegeben, aber zugleich die Freiheit des Einzelnen und damit die Bedingung der Rechtsgemeinschaft selbst aufgehoben.

Jedes freie Wesen muß das andere für Seinesgleichen erkennen. Ob aber jede Person die andere auch als freies Wesen behandeln (d. h. consequent handeln) will, ist lediglich bedingt durch den Willen des Einzelnen. Wenn er will, kann er auch anders handeln; es ist kein absoluter Grund vorhanden, der ihn zu einer consequenten oder gesetzmäßigen Handlungsweise nöthigt. Das Sittengesetz allerdings verpflichtet mich absolut, die Freiheit des Anderen zu respectiren, nicht eben so das Rechtsgesetz. In diesem Punkte liegt die Grenze zwischen Moral und Naturrecht: dort gilt die Verpflichtung jedes vernünftigen Wesens, die Freiheit aller vernünftigen Wesen außer ihm zu wollen, absolut und unbedingt, hier dagegen nur relativ und bedingt*). Sie kann im Naturrecht nicht anders gelten. Meine Handlungsweise gegen andere ist bedingt durch das Rechtsgesetz, welches selbst bedingt ist durch die Rechtsgemeinschaft und nicht weiter reichen kann, als diese selbst**).

Aber die Rechtsgemeinschaft gilt nicht unbedingt. Sie beruht auf dem gemeinschaftlichen Wollen, und dieses selbst ist abhängig von dem Betragen jedes Einzelnen. Meine Handlungsweise gegen den Anderen ist durch das Rechtsgesetz selbst an eine Bedingung geknüpft, die zufälliger Art ist, die sein und auch nicht sein kann. Ich behandle den Andern als freies Wesen unter der Bedingung, daß er mich auch so behandelt, nur unter

*) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 86.

**) Ebendaselbst. II. §. 7. I. S. 86—88.

dieser Bedingung. So will es das Rechtsgesetz. Wenn mich nun der Andere nicht so behandelt? So ist zwischen uns die Rechtsgemeinschaft und damit das Rechtsgesetz aufgehoben *).

Nun ist die Rechtsgemeinschaft eine nothwendige Bedingung des Selbstbewußtseins und darf als solche nicht aufgehoben werden. Daher muß auch das Rechtsgesetz selbst in seiner Aufhebung gültig bleiben. Giebt es Fälle, in denen ihm zuwidergehandelt wird, so muß das Rechtsgesetz auch für diese ihm widerstreitenden Fälle gelten. Wie ist das möglich? „Wie mag ein Gesetz gebieten dadurch, daß es nicht gebietet; Kraft haben dadurch, daß es gänzlich cessiret; eine Sphäre begreifen dadurch, daß es dieselbe nicht begreift? **).“ Hier ist in den inneren Bedingungen der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs der schwierige Punkt.

Das Rechtsgesetz gebietet, daß sich die Personen als freie Wesen gegenseitig anerkennen und behandeln. Ich behandle demgemäß den Andern als freies Wesen und habe ein Recht, daß er mich wieder so behandelt; er thut es nicht und hat dadurch nach dem Rechtsgesetze selbst das Recht verloren, von mir als freies Wesen behandelt zu werden. Jetzt gebietet mir das Rechtsgesetz nicht mehr, die Freiheit des Anderen zu respectiren; es verbietet mir nicht mehr, vielmehr erlaubt es mir, sie anzugreifen; es spricht mich von der Verpflichtung los, die meine Willkür in Schranken hielt, und setzt mich dem Andern gegenüber wieder in den Stand der Willkür, ich darf jetzt nach dem Rechtsgesetze selbst die Freiheit des Andern auch meinerseits angreifen, d. h. ich habe ein Recht, ihn zu zwingen. Das Rechtsgesetz selbst giebt mir in diesem Falle ein Zwangsrecht, es berechtigt den rechtswidrig

*) Ebendaselbst. II. §. 7. III. S. 88—89.
**) Ebendaselbst. II. §. 7. IV. S. 90.

Behandelten zur willkürlichen Behandlung der Person, die seine Freiheit verletzt hat*).

Die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs fordert mithin die Möglichkeit des Zwangsrechts. Ohne Zwangsrecht kein durchgängig gültiges Rechtsgesetz, keine gültige Rechtsgemeinschaft. Aber wie können Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden, da doch der Zwang das Gegentheil der Freiheit und damit der Rechtsgemeinschaft ist? Wie ist innerhalb der Rechtsgemeinschaft ein Zwangsrecht möglich? Das ist die aufzulösende Frage.

III.

Die Anwendung des Rechtsbegriffs.

Die Hauptprobleme.

1. Das Urrecht.

Wir kennen das Gesetz der Rechtsgemeinschaft und alle äußeren und inneren Bedingungen seiner Anwendbarkeit. Jetzt handelt es sich um die systematische Anwendung selbst. Aus dieser Aufgabe erhellt schon die Eintheilung des Systems der Rechtslehre oder die Ordnung ihrer Hauptprobleme.

Das Rechtsgesetz fordert: daß jedes freie Wesen seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Anderen einschränke, daß es sich diese Einschränkung zum Gesetz mache, also die Freiheit anderer, obwohl es dieselbe stören kann, niemals angreifen wolle, sondern aus freien Stücken sich dazu entschließe, sie zu achten**). Was schlechterdings nicht verletzt werden darf, sind diejenigen Rechte, auf deren Anerkennung alle Rechtsgemeinschaft beruht: das sind die Bedingungen des persönlichen Daseins, ohne welche

*) Ebendaselbst. II. §. 7. V. S. 90—91.

**) Ebendaselbst. III Hptstück. §. 8. I. S. 92.

es überhaupt keine Rechtsverhältnisse giebt. Den Inbegriff dieser Bedingungen nennt Fichte die Urrechte. Worin bestehen die Urrechte? Das ist die erste Frage*).

2. Das Zwangsrecht.

Nun sollen die Urrechte zufolge des Rechtsgesetzes nicht verletzt werden, aber sie können es vermöge der menschlichen Willkür, die sich an das Gesetz nicht kehrt; ihre Unverletzbarkeit kraft des Gesetzes schließt die Möglichkeit der Verletzung durch die (rechtswidrige) Willkür nicht aus. In diesem Fall erlaubt das Gesetz dem rechtswidrig Behandelten das Zwangsrecht. Wie und unter welchen Bedingungen sind Zwangsrechte möglich? Das ist die zweite Frage**).

An sich ist der Zwang kein Recht. Er kann es nur sein in einer bestimmten Form, die das Gesetz feststellt. Das Gesetz allein kann zum Zwange berechtigen; es kann nur den zum Zwange berechtigen, der das Gesetz anerkennt und sich ihm unterwirft. Nur der rechtmäßig Handelnde darf zwingen; er darf nur dann zwingen, wenn seine Urrechte verletzt sind, und den Zwang nur gegen die Person ausüben, die jene Rechte verletzt hat.

Mithin ist zur Anwendung des Zwangsrechts die erste Bedingung, daß festgestellt wird, ob wirklich die Urrechte verletzt sind. Diese Feststellung ist ein Urtheil, und zwar nach der Richtschnur des Rechtsgesetzes: ein solches Urtheil ist ein Rechtsspruch oder ein Gericht. Bevor daher ein Zwang rechtmäßig ausgeübt werden darf, muß gerichtet werden. Kein Zwangsrecht ohne vorhergehendes Rechtsurtheil. Wer berechtigt sein soll zu zwingen, der muß berechtigt sein zu richten***).

*) Ebendaselbst. III. §. 8. I. S. 92—94.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. II. S. 94—95.

***) Ebendaselbst. III. §. 8. II. a. S. 95.

Das Zwangsrecht ist bedingt durch das Rechtsgesetz und reicht daher auch nicht weiter als dieses. Die Verletzung der Urrechte ist zugleich die Nichtanerkennung des Rechtsgesetzes. Hier ist der Punkt, der das Zwangsrecht zugleich motivirt und begrenzt. In Rücksicht der verletzten Urrechte darf es ausgeübt werden bis zu deren Wiederherstellung (Genugthuung, Entschädigung); in Rücksicht auf die Nichtanerkennung des Gesetzes darf es ausgeübt werden, bis der Andere das Gesetz anerkennt und sich demselben unterwirft. Mit dieser Unterwerfung, sobald sie eintritt, erlischt das Zwangsrecht *).

Aber wo ist das Kennzeichen, daß diese Unterwerfung wirklich stattfindet, daß der Andere sich in der That dem Gesetze fügt, daß er demselben nicht mehr zuwiderhandeln wird? Das einzige Kennzeichen, woraus die Anerkennung des Gesetzes einleuchtet, sind die Handlungen, in diesem Falle die künftigen Handlungen, die gesammte künftige Erfahrung. Die Zukunft ist ungewiß. Es ist ungewiß, ob der Andere das Gesetz von jetzt an anerkennen und befolgen wird. Seine bloße Versicherung giebt keine Gewißheit. Da nun das Zwangsrecht nur eintreten darf, sobald die Nichtanerkennung des Gesetzes gewiß ist, so ist die Ausübung desselben ebenfalls ungewiß. Hier kommt die Anwendbarkeit des Zwangsrechts mit sich selbst in Widerstreit. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen **)?

Die Urrechte dürfen nicht verletzt werden. Sind sie verletzt worden, so muß ihre Wiederherstellung erzwungen werden dürfen; und zugleich will ich die Sicherheit haben, daß sie in Zukunft nicht mehr verletzt werden. Diese Sicherheit für die Zukunft, diese Garantie oder Gewährleistung der Urrechte ist nur

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 96—97.

**) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 97—99.

auf eine einzige Art zu geben: die Personen müssen sich die gegenseitige Störung der Freiheit freiwillig unmöglich machen. Die Sicherung und Vertheidigung der Urrechte soll nicht mehr bei dem sein, der in der Sache Partei ist, sondern bei einem Dritten. Dieser allein soll das Recht haben zu entscheiden, ob eine Verletzung der Urrechte wirklich stattgefunden hat; er allein soll richten, er allein soll den Angreifenden zurücktreiben und das Zwangsrecht gegen den Beleidiger ausüben. Diesem Dritten unterwerfe ich alle Bedingungen meines Zwangsrechts: das Rechtsurtheil und die physische Macht, natürlich unter der (nach dem Rechtsgesetz selbstverständlichen) Bedingung, daß die Anderen dasselbe thun. Und zwar geschieht diese Unterwerfung unbedingt, da jede bedingte oder eingeschränkte Unterwerfung dem Zwangsrechte der Einzelnen neuen Spielraum geben würde*).

Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, welches die Urrechte vertheidigt und schützt; keine Sicherheit des Schutzes ohne Garantie; keine Garantie ohne eine dritte Macht, der durch unbedingte Unterwerfung alle Bedingungen der Zwangsrechte zur alleinigen Ausübung übertragen werden.

Damit stehen wir vor einem neuen Problem. Das Zwangsrecht ist nur anwendbar unter einer Bedingung, die mit der Freiheit, also mit dem Naturrechte selbst streitet. Wir sollen unsere Freiheit unbedingt unterwerfen; wir sollen es thun um der Freiheit willen. Das Rechtsgesetz fordert die gegenseitige Anerkennung der persönlichen Freiheit, die Garantie dieser Anerkennung, darum die Unterwerfung. Es fordert zum Zwecke der Freiheit deren Gegentheil. So widerstreitet das Rechtsgesetz sich selbst. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

---

*) Ebendaselbst. III. §. 8. III. S. 99—101.

3. Das Staatsrecht.

Die Unterwerfung geschieht nach dem Rechtsgesetze, welches selbst unter der Bedingung der Freiheit steht. Die Unterwerfung geschieht daher mit vollkommener Freiheit, d. h. mit der Ueberzeugung, daß meiner rechtmäßigen Freiheit durch die Unterwerfung kein Abbruch geschieht; sie geschieht unter einer Bedingung, welche mir meine Freiheit und deren Rechte garantirt *).

Wie ist eine solche Garantie möglich? Ich muß sicher sein können, daß von jenem Dritten kein Rechtsurtheil gesprochen wird, das meine Rechte verletzt, kein rechtswidriges Urtheil; daß alle künftigen Rechtsurtheile nach der Richtschnur des Rechts normirt sind und daher nur nach dieser Richtschnur, d. h. nach bestimmten oder positiven Gesetzen, ertheilt werden können, die von vornherein jede Willkür des Richters ausschließen. Die Regel des Rechts, angewendet auf bestimmte Objecte, ist das positive Gesetz; das Gesetz, angewendet auf bestimmte Personen, ist das Rechtsurtheil. Der Rechtsspruch ist nur das Gesetz selbst in seiner Anwendung; das Gesetz ist der unabänderlich festgesetzte, von aller gesetzlichen Willkür unabhängige Wille, der Wille des Rechts, also auch mein eigener Wille. Daher kann ich mich dem Gesetz unbedingt unterwerfen mit vollkommener Freiheit; und ich kann mich auf diese Weise nur dem Gesetz unterwerfen.

Jene Garantie also ist allein durch Gesetze möglich. Aber wie können Gesetze, die zunächst nur Sätze und Begriffe sind, eine solche Garantie leisten? Offenbar nur unter der einen Bedingung, daß das Gesetz Macht ist, alleinige Macht, Obergewalt. Das Gesetz muß herrschen, und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst niemals rechtswidrig handeln, nie bei einer rechtswidrigen Handlung stumm bleiben kann. Hier ist es klar,

*) Ebendaselbst. III. §. 8. IV. S. 101—102.

unter welcher Bedingung allein Rechtsgemeinschaft und Zwangsrecht vereinigt werden können. Ihre Vereinigung ist nur dann möglich, wenn nichts herrscht als das Gesetz, wenn Gesetz und Macht vollkommen eines sind, wenn die Macht immer mit dem Gesetze, und die Gesetzwidrigkeit immer mit der Ohnmacht zusammenfällt. Die Bedingungen dieser Vereinigung sind zu finden.

In der Sinnenwelt ist nichts mächtiger als das freie Wesen, unter freien Wesen ist nichts mächtiger als ihre Vereinigung. Wenn daher das Gesetz der gemeinschaftliche Wille ist, so ist es auch der mächtigste Wille, die größte Macht, die Herrschaft; so ist jede Ungerechtigkeit gegen den Einzelnen zugleich eine Ungerechtigkeit gegen Alle; so ist eine gesetzwidrige Handlung, die in ihrer Auflehnung gegen die größte Macht nothwendig scheitert, ein Unrecht, das seine Ohnmacht in der Bestrafung erfährt. Die Herrschaft der Gesetze ist nur möglich in dem gemeinen Wesen oder dem Staat. Was ist der Staat? Das ist die dritte Frage in der Anwendung der Rechtslehre.

Neuntes Capitel.

Die Staatslehre.

I.

Die Urrechte und das Zwangsgesetz.

1. Leib, Eigenthum, Selbsterhaltung.

Das Rechtsgesetz fordert die Urrechte, zu deren Vertheidigung und Schutz (im Fall der Verletzung) die Zwangsrechte, zu deren Anwendung die Herrschaft der Gesetze oder den Staat. Urrechte und Zwangsrechte sind daher die beiden Bedingungen, deren nothwendige Vereinigung den Staat fordert.

Nur im Staat und durch denselben sind die Zwangsrechte anwendbar, nur durch deren Anwendung sind die Urrechte gültig. Mithin giebt es abgesehen vom Staat keine eigentliche Geltung der Urrechte, es giebt keinen besonderen Stand der Urrechte und in diesem Sinn keine Urrechte des Menschen. Der Begriff der Urrechte, nicht ihre Geltung, geht dem Staate voran, und es muß daher vor allem ausgemacht werden, worin dieser Begriff besteht*).

Die Urrechte begreifen die Bedingungen in sich, unter denen allein Personen in der Sinnenwelt möglich sind. Nun besteht die Persönlichkeit darin, die freie Ursache ihrer Handlungen zu sein. Wenn die Bedingungen aufgehoben werden, unter denen

*) Rechtslehre. I Cap. Deduction des Urrechts. §. 9. S. 110—111.

eine Person in der Sinnenwelt als freie Ursache (absolute Causalität) handeln kann, so ist die Möglichkeit der Person selbst aufgehoben. Die erste Bedingung, als freie Ursache in der Sinnenwelt zu handeln, ist daher die sinnliche Erscheinung der Person, der Leib als Repräsentant des Ich in der Sinnenwelt, das sinnliche Ich selbst. Mein Leib ist frei; keine andere Person darf ihn zum Gegenstande ihrer unmittelbaren Einwirkung d. h. ihres Zwanges machen: das ist das erste Urrecht. Als freie Ursache handeln, heißt nach Begriffen oder Zwecken handeln. Ich kann in der Sinnenwelt nur dann zweckmäßig handeln, wenn ich Objecte nach meinen Zwecken behandeln, also meinen Zwecken unterordnen kann. Dieselben Objecte können nicht zugleich durch meine Zwecke und durch die eines Anderen bestimmt werden. Also muß ich, um zweckmäßig handeln oder Person in der Sinnenwelt sein zu können, Objecte ausschließend bestimmen, nur nach meinen Zwecken behandeln und diesen ausschließend unterordnen dürfen. Die ausschließende Unterordnung der Objecte unter meine Zwecke macht sie zu meinem Eigenthum. Ohne Eigenthum keine Person: das ist das zweite Urrecht. Alles zweckmäßige Handeln besteht in einer Reihe von Handlungen, die von der Gegenwart in die Zukunft geht. Ich kann mir keinen Zweck in der Gegenwart setzen, ohne seine Verwirklichung in der Zukunft zu wollen, ohne also meine eigene Zukunft d. h. die Fortdauer meiner Person, die Fortdauer meines Leibes, meine Selbsterhaltung zu wollen: das ist das dritte Urrecht. Nur unter diesen Bedingungen des mir eigenen, von fremdem Zwange unabhängigen Leibes, des Eigenthums und der Selbsterhaltung kann die Person in der Sinnenwelt als freie Ursache handeln; nur so ist persönliches Dasein in der Sinnenwelt überhaupt möglich *).

*) Ebendaselbst. I. §. 10—11. S. 112—119.

2. Die Rechtsgrenzen und deren Sicherung.

Diese Urrechte sind unverletzbar. Sie werden verletzt, wenn ein Anderer von seiner Freiheit und seinen Urrechten gegen mich einen rechtswidrigen Gebrauch macht. Können aber die Urrechte rechtswidrig gebraucht werden, so muß ihr rechtmäßiger Gebrauch seine bestimmte Grenze haben. Diese Grenze ist bestimmt durch die gegenseitige Anerkennung der Personen, ihrer Freiheit, ihrer Urrechte. Aber diese Anerkennung ist problematisch und muß es sein in Rücksicht der Objecte, welche ausschließend nur in die Freiheitssphäre dieser Person fallen. Um das Eigenthum des Anderen anzuerkennen, muß ich wissen, welche Objecte sein Eigenthum sind. Keiner kann und darf alles besitzen, das Eigenthum jedes Einzelnen ist ein endliches Quantum; aber dieses Quantum muß bestimmt, deutlich begrenzt, die Grenze muß äußerlich bezeichnet sein durch eine Declaration. Jeder muß sein Eigenthum declariren. Entsteht in dieser gegenseitigen Declaration ein Streit, indem dieselben Dinge von verschiedenen Personen beansprucht werden, so ist eine Entscheidung nothwendig, die nicht von den Parteien selbst, sondern nur von einem Dritten abhängen kann.

Keine Person ohne Eigenthum; kein Eigenthum ohne gegenseitige Anerkennung des Eigenthums. Erst durch diese wird, was vorher nur factischer Besitz war, rechtsgültiges Eigenthum. Keine gegenseitige Anerkennung ohne gegenseitige Declaration und ohne die Bedingungen, unter denen jeder Streit über Mein und Dein rechtsgültig entschieden werden kann*).

Setzen wir, die Urrechte seien bestimmt und durch gegenseitige Verabredung in feste und deutlich bezeichnete Grenzen eingeschlossen, so ist die nächste nothwendige Forderung die Sicherheit

*) Ebendaselbst. I. §. 12. S. 120—136.

des so gegebenen Rechtszustandes. Keiner darf seine Rechtsgrenze überschreiten. Wenn dazu jeder den guten, mit dem Rechtsgesetz innerlich übereinstimmenden Willen hat, so kann sich jeder auf jeden verlassen, und die gegenseitige Sicherheit ist begründet in der rechtlichen Gesinnung, in der gegenseitigen Treue, womit jeder an den getroffenen Verabredungen festhält. Dann beruht die Rechtsgemeinschaft auf dem Grunde der Gesinnung, auf der Moralität und ist im Grunde schon eine sittliche Gemeinschaft*).

Indessen dürfen wir hier das Gebiet der Rechtsgemeinschaft nicht überschreiten und innerhalb desselben keinen Anspruch auf die Moralität der Gesinnung, sondern nur auf die Legalität der Handlungsweise machen. Das Rechtsgesetz fordert die Sicherheit des Rechtszustandes. Diese Sicherheit giebt die rechtliche Gesinnung, aber diese Gesinnung und das Vertrauen auf dieselbe (gegenseitige Treue und Glauben) ist durch kein Rechtsgesetz hervorzubringen. Um aber die geforderte Sicherheit zu gewährleisten, wird das Rechtsgesetz für die Legalität der Handlungsweise, die es allein beansprucht, zu sorgen haben; es wird Veranstaltungen treffen müssen, welche die Handlungen in der Richtschnur und den Grenzen des Rechts halten und zu diesem Zwecke den guten Willen zwar keineswegs ausschließen, aber entbehrlich machen. Das Recht muß gesichert sein, selbst wenn der gute Wille dazu nicht vorhanden ist**).

Sind die Urrechte jeder Person ihrem Umfange nach begrenzt und die Rechtsgebiete bestimmt, so besteht jede Rechtsverletzung in der Nichtachtung der Rechtsgrenzen. Diese Nichtachtung ist entweder gewollt oder nicht gewollt, entweder absichtlich oder unabsichtlich: im ersten Fall ist der Wille rechtswidrig, im anderen

*) Ebendaselbst. II Cap. §. 13. S. 137—139.

**) Ebendaselbst. II. §. 14. S. 139—40. Vgl. S. 142.

unachtsam. Der rechtswidrige Wille ist der in der Handlung ausgesprochene Wille zu schaden, der unachtsame schadet ohne es zu wollen; jener überschreitet die Rechtsgrenze, die er kennt, dieser beachtet (aus Nachlässigkeit) die Rechtsgrenze nicht, die er kennen und beachten sollte: durch beide ist die Sicherheit des Rechtszustandes bedroht; gegen beide sind daher jene Veranstaltungen zu richten, welche den Rechtszustand sichern.

3. Das Zwangsgesetz und dessen Princip.

Die Veranstaltung, welche das Rechtsgesetz trifft, muß ein Gesetz und, da der Rechtszustand in jedem Augenblicke verletzt werden kann, ein stets wirksames Gesetz und zwar ein solches sein, welches den Willen, auch den gesetzwidrigen, nöthigt, rechtmäßig zu handeln, d. h. ein Zwangsgesetz.

Jeder Wille handelt nach seinen Zwecken. Wenn aus seiner Handlung die Erreichung des Zwecks folgt, so handelt er zweckmäßig; folgt das Gegentheil, so handelt er zweckwidrig d. h. so, wie er nicht handeln will. Ich will A haben und erreiche das Gegentheil von A. Dabei kann der Zweck richtig und nur die Handlungsweise falsch oder thöricht sein. Wenn ich aber, gerade darum, weil ich A will, das Gegentheil von A erreiche, so ist nicht bloß meine Handlungsweise, sondern der Zweck selbst zweckwidrig, so handle ich nicht bloß, wie ich nicht handeln will, sondern ich will etwas, das ich nicht will; so kann ich A unmöglich wollen. Mein Wille vernichtet sich in diesem Falle selbst, er ist der Grund seiner eigenen Vernichtung.

In diesem Falle nun soll sich jeder unrechtmäßige Wille befinden; er ist dann in die Lage gebracht, sich selbst zu vernichten. Was der unrechtmäßige Wille begehrt, ist ein Vortheil auf Kosten und zum Schaden des Anderen: das ist sein Zweck; das Gegen-

theil dieses Zwecks ist das Uebel, welches ihm zustößt, sein eigener Nachtheil und Schaden. Wenn nun jedes Unrecht nothwendig zum eigenen Schaden ausschlägt, so ist jeder rechtswidrige Zweck zweckwidrig, so ist jeder unrechtmäßige Wille in der Lage, etwas zu wollen, das er nicht will und damit sich selbst zu vernichten. Er ist es durch den Causalzusammenhang zwischen Unrecht und Uebel. Diese nothwendige Verbindung macht das Gesetz, das Zwangsgesetz. Hier ist das Princip aller Zwangsgesetze, auf das sich die peinliche Gesetzgebung gründet. Das Zwangsgesetz ist diejenige Veranstaltung des Rechtsgesetzes, kraft deren jeder unrechtmäßige Wille sich nothwendig selbst vernichtet. Der rechtswidrige Wille ist so weit gegangen, die Rechtsgrenze zu überschreiten; das Zwangsgesetz treibt ihn durch das Uebel, daß er sich selbst vermöge desselben zuzieht, in seine Grenzen zurück. Der unachtsame Wille ist nicht weit genug gegangen, um die Rechtsgrenze deutlich zu sehen; er hat den Anderen (ohne es zu wollen) beschädigt, und der Verlust fällt auf ihn selbst zurück. So treibt ihn das Zwangsgesetz zur Vorsicht, damit er die Grenzen wohl in Acht nehme. Die Folge ist, daß jeder sich in seinen ihm zugemessenen Grenzen hält, und somit das Gleichgewicht des Rechts sich wiederherstellt*).

Kein Rechtszustand ohne Zwangsgesetze, kein wirksames Gesetz ohne Macht, ohne zwingende Macht, deren Träger nicht der Einzelne sein kann, sondern nur die Vereinigung der Personen, das Gemeinwesen, der Staat. Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht, keine zwingende Macht ohne die Herrschaft der Gesetze: daher ist das Naturrecht in der That nur im gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen möglich; der Staat ist das

---

*) Ebendaselbst. II. §. 14. S. 139—145.

realisirte Naturrecht, er ist nicht dessen Aufhebung, sondern Verwirklichung *).

II.

Die Staatsordnung.

1. Aufgaben: Staatsbürgervertrag, Gesetzgebung.

Der Rechtszustand, der zu seiner Aufrechthaltung die Zwangsgesetze fordert, ist nur in und durch den Staat möglich. Wie ist der Staat selbst möglich, der Rechtsstaat? Es muß eine zwingende Macht errichtet werden, die nichts anderes will und wollen kann als den Rechtszweck, die Sicherheit des Rechtszustandes, die Sicherheit aller. Jeder Einzelne will seine eigene Sicherheit, er will diese vor allem, er ordnet diesem seinem Privatzwecke den gemeinsamen Zweck unter. Darum darf die zwingende Macht oder die Gewalt niemals ein Privatwille sein, sondern nur der gemeinsame Wille. Diesen zu finden ist die erste Aufgabe. „Es ist die erste Aufgabe des Staatsrechts und der ganzen Rechtsphilosophie, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille," oder was dasselbe heißt: „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt seien **)."

Der gemeinsame Wille ist der übereinstimmende; die Uebereinstimmung kann nur gefunden werden durch Uebereinkunft oder Vertrag: es ist daher der Staatsbürgervertrag, der den gemeinsamen Willen findet und feststellt. Diese Feststellung ist das Gesetz. Die Gesetzgebung hat zwei Aufgaben: die Festsetzung der Rechte und gegenüber den Rechtsverletzungen die Festsetzung der

*) Ebendaselbst. II. §. 15. S. 145—149.

**) Ebendaselbst. III Cap. §. 16. II. S. 151.

Strafe. Die Lösung der ersten Aufgabe geschieht in der bürgerlichen, die der zweiten in der peinlichen Gesetzgebung *).

2. Staatsgewalt und Constitution.

Der gemeinsame Wille sei gefunden, das Gesetz stehe fest; es soll herrschen, der gemeinsame Wille soll die Gewalt haben. Diese Gewalt ist die Staatsgewalt; sie führt die Gesetze aus d. h. sie regiert. Zur Ausführung der Gesetze gehört 1) die Macht, die Rechtsverletzung zu verhüten: die Polizeigewalt, 2) die Macht zu urtheilen, ob eine Rechtsverletzung stattgefunden hat: die richterliche Gewalt, 3) die Macht, das Unrecht zu bestrafen: die Strafgewalt. Die Staatsgewalt regiert, richtet und straft; den Inbegriff dieser Befugnisse nennen wir die Executive oder die Rechtsverwaltung **).

Nun hängt der ganze Rechtszustand davon ab, daß Macht und Gesetz vollkommen eines sind. Die Staatsgewalt kann nur gesetzmäßig handeln. Was sie thut, ist gesetzlich; wenn die öffentliche Gewalt selbst ungerecht handeln könnte, so würde eben dadurch die Ungerechtigkeit gesetzmäßig und der Rechtszustand unmöglich. Mithin muß es unmöglich gemacht sein, daß sie ungerecht handelt; es muß ein Gesetz geben, welches die Rechtsverwaltung fest an das Gesetz bindet: ein Gesetz zur Sicherheit des Gesetzes, zur Garantie, daß die Regierung nicht gesetzwidrig handeln kann. Dies Gesetz ist das Fundamentalgesetz des Staates oder das constitutionelle ***).

Wenn diejenigen, die das Recht zu vertreten haben, thun

*) Ebendaselbst. III. §. 16. III. S. 152—153.

**) Ebendaselbst. III §. 16. IV. S. 153—155. Vgl. VII. S. 166.

***) Ebendaselbst. III. §. 16. V. S. 155—157.

und lassen können, was sie wollen, so ist keine Sicherheit gegeben, daß sie gesetzmäßig handeln, daß sie niemals Unrecht thun. Diese Sicherheit ist nur dann vorhanden, wenn die Executoren für ihre Handlungen Rechenschaft ablegen müssen oder verantwortlich sind. Der Rechtsstaat ist bedingt durch die Verantwortlichkeit der Rechtsverwalter; ohne diese Verantwortlichkeit giebt es keinen Rechtsstaat. Mithin ist eine Macht nöthig, der sie verantwortlich sind, die das Recht, die Executoren zur Rechenschaft zu ziehen, und damit die Aufgabe hat, die Rechtsverwaltung zu beaufsichtigen: eine beaufsichtigende Macht oder ein Ephorat. Wenn Executive und Ephorat zusammenfallen, so giebt es kein Ephorat. Mithin müssen beide Mächte getrennt sein: in dieser Trennung besteht die constitutionelle Bedingung, von der die Möglichkeit des Rechtsstaats abhängt. Wie aber soll die Executive und wie das Ephorat gebildet werden*)?

3. Bildung der Executive. Die Staatsformen.

Eines leuchtet sogleich ein. Da Executive und Ephorat nie zusammenfallen dürfen, weil sonst Richter und Partei eine Person wären, so kann in keinem Fall die Gemeinde selbst (Alle) die Executive führen. Wenn die Gemeinde selbst das Recht verwaltet und Unrecht thut, wer soll sie richten? Außer ihr giebt es keinen Richter; es giebt niemand, der sie zur Verantwortung ziehen könnte, sie ist darum unverantwortlich. Unverantwortlich regieren, heißt despotisch regieren. Regiert die Gemeinde selbst, so haben wir die Demokratie; die demokratische Verfassung ist nothwendig despotisch, sie ist unter allen Verfassungen die allerunsicherste, sie ist nicht bloß unpolitisch, sondern schlechterdings rechtswidrig**).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 157—160.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 158—160.

Die Executive kann daher niemals bei der Gemeine selbst sein, weil dadurch die Möglichkeit des Ephorats ausgeschlossen wäre. Also kann sie nur ausgeübt werden durch Vertreter der Gemeine d. h. durch Repräsentanten. Diese Vertretung erlaubt verschiedene Formen. Entweder ist der mit der Staatsgewalt bekleidete Repräsentant Einer oder eine Körperschaft: im ersten Fall ist die Verfassung monarchisch, im zweiten republikanisch. Die regierende Körperschaft wird entweder durchgängig gewählt oder ergänzt sich durchgängig durch Cooptation oder bildet sich zum Theil durch Wahl, zum Theil durch Cooptation: im ersten Fall haben wir die reine (rechtmäßige) Demokratie, im zweiten die reine Aristokratie, im dritten eine aus beiden gemischte Form (Aristo-Demokratie). Entweder wird der Repräsentant geboren oder gewählt; wird er gewählt, so haben wir ein Wahlreich, das entweder unbeschränkt oder beschränkt ist. Es giebt eigentlich nur eine wirkliche Schranke: die Geburt. Ist das Wahlrecht bedingt durch die Geburt, so haben wir die erbliche Aristokratie; wird der Repräsentant geboren, so haben wir die erbliche Monarchie oder die Adelsherrschaft (das Patriciat); beides vereinigt sich in der feudalen Monarchie, in welcher die oberste Gewalt bei dem erblichen König und die höchsten Staatsämter bei dem Geburtsadel sind.

Alle Verfassungen sind rechtmäßig unter der Bedingung des Ephorats, alle sind rechtswidrig (despotisch) ohne diese Bedingung. Unter den rechtswidrigen kann man nur noch fragen, welche am wenigsten zweckwidrig ist? Offenbar die, in welcher die Regenten, wenn sie ungerecht handeln, am meisten zu fürchten haben; das sind die erblichen Gewalthaber, die für ihre Nachkommen besorgt sein müssen und bei denen daher das eigene Interesse, wenn sie es richtig verstehen, ein Palliativmittel des Ephorats bildet *).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VI. S. 161—163.

Mit der Executive ist die gesetzmäßige Staatsgewalt constituirt. Ihre Träger sind Repräsentanten der Gemeine, ihre Macht daher keine ursprüngliche, sondern eine übertragene, gegründet auf den besonderen Uebertragungscontract, der als constitutionelles Gesetz die absolute Uebereinstimmung aller Staatsbürger fordert. Handelt es sich um die Feststellung des gemeinsamen Willens, so ist nie die Majorität, sondern nur die vollkommene Einstimmigkeit deren rechtsgültiger Ausdruck. Die Nichtübereinstimmenden müssen entweder der Majorität beipflichten, wodurch die Einstimmigkeit entsteht, oder sie können in einem Staat, mit dessen Grundlagen sie nicht einverstanden sind, nicht leben*).

Ist die Staatsgewalt festgestellt, so repräsentirt sie den gemeinsamen Willen. Im Unterschiede davon ist jeder andere Wille Privatwille, der sich dem gemeinsamen schlechterdings unterzuordnen hat; der Staatsgewalt gegenüber sind die anderen Bürger nur ein Aggregat von Unterthanen, keine Gemeine, kein Volk; denn sie sind Gemeine nur als gemeinsamer Wille, und dieser ist allein in der Staatsgewalt rechtsgültig repräsentirt, nicht in der Summe der einzelnen Bürger.

Die Staatsgewalt ist nicht Privatwille; ihre Handlungen haben keine Privatzwecke; ihre Träger müssen von Privatzwecken und Privatpersonen unabhängig und deshalb so gestellt sein, daß ihre persönliche Unabhängigkeit vollkommen gesichert ist. Alle Aeußerungen der Staatsgewalt sollen mit dem Gesetz, also auch unter sich übereinstimmen, jeder Bürger von dieser Gesetzmäßigkeit und Uebereinstimmung aller Regierungshandlungen überzeugt sein können: was die Regierung thut, muß daher der öffentlichen Beurtheilung ausgesetzt sein und deshalb den Charakter voller Publicität haben**).

*) Ebendaselbst. III. §. 16. VII. S. 164 flgd.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. VIII. S. 166—68.

Wenn nun aber die Staatsgewalt selbst das Recht verletzt, sei es daß sie in einem bestimmten Falle das Gesetz nicht ausübt oder selbst gesetzwidrig handelt, so ist dadurch die Einstimmigkeit ihrer Handlungen und damit die Gerechtigkeit selbst aufgehoben, nicht bloß für diesen, sondern für alle Fälle, die vorhergehenden und künftigen. Es giebt keine Gerechtigkeit mehr. Es ist auch keine Möglichkeit vorhanden, für den einzelnen Fall an eine höhere Instanz zu appelliren, denn es giebt keine höhere Instanz, weil es keine höhere Staatsgewalt geben kann als die höchste. Ihre Rechtssprüche sind inappellabel *).

4. Bildung des Ephorats.

Hier entsteht die Frage: was sichert uns die durchgängige Gesetzmäßigkeit aller Handlungen der Staatsgewalt? Da es im Reiche der Möglichkeit liegt, daß sie Unrecht thut, so muß in der Verfassung des Staats ein Zwangsgesetz gegen das mögliche Unrecht der Staatsgewalt enthalten sein, ein Gesetz, das selbst constitutioneller Natur ist. Was für ein Gesetz erfüllt diese Bedingung?

Die Staatsgewalt ist für ihre Handlungen zwar in jedem einzelnen Falle inappellabel, aber für ihre Handlungsweise überhaupt nicht unverantwortlich; sie muß zur Rechenschaft gezogen, verantwortlich gemacht, gerichtet werden können. Aber wer soll sie richten? Offenbar nicht sie selbst sich selbst; sonst wäre Richter und Partei *eine* Person. Auch nicht der Einzelne als solcher, denn er ist Unterthan der Staatsgewalt; also nur die *Gemeine*. Nun giebt es keinen anderen gemeinsamen Willen, als den in der Staatsgewalt dargestellten, es giebt dieser gegenüber keine Gemeine. Wie soll die Gemeine sie richten können? Um zu

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 168—69.

richten, muß sie sich versammeln. Wer soll sie zusammenberufen dürfen? Hier liegt die Schwierigkeit.

Nur das Gesetz selbst kann es thun, das Staatsgrundgesetz. Es muß daher in der Constitution der Fall vorgesehen und, wenn er eintritt, die Gemeine befugt sein, als solche zu handeln. Die Constitution könnte deßhalb die Bestimmung getroffen haben, daß sich von Zeit zu Zeit die Gemeine versammeln solle, um die Rechenschaft der Regierung abzunehmen. Aber es wäre nicht zweckmäßig, die Gemeine ohne Noth zu versammeln. Die Constitution wird daher die Versammlung der Gemeine nur für den Fall der Noth bestimmt haben. Der Fall der Noth ist die Ungerechtigkeit der Regierung. Für diesen Fall wird die Gemeine versammelt, um die Staatsgewalt zu richten.

Aber vorher muß geurtheilt werden, daß der Fall der Noth wirklich eingetreten ist. Wer soll die Macht haben, dieses Urtheil zu sprechen? Nicht die Gemeine selbst, da sie erst durch ein solches Urtheil als Gemeine zusammentreten und handeln darf; noch weniger die Staatsgewalt oder beliebige einzelne Personen. Also ist zu diesem Zweck eine besondere, durch die Constitution bestimmte Macht nöthig, welche das Amt hat, die Staatsgewalt zu beaufsichtigen, ihre Handlungsweise zu beurtheilen, den Fall der Noth zu erkennen, in diesem Fall die Gemeine zusammen zu rufen. Diese Macht ist das Ephorat*).

5. Das Staatsinterdict.

Das Ephorat ist als solches von der Staatsgewalt vollkommen unabhängig, beide Gewalten sind getrennt, das Ephorat daher gar nicht executiv, sondern nur prohibitiv, nicht positiv, sondern nur negativ, ähnlich wie die römischen Volkstribunen.

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 169—171.

Es erklärt: die Regierung hat ungerecht gehandelt; da nun die ganze Rechtsgültigkeit der Staatsgewalt in der Gesetzmäßigkeit aller ihrer Handlungen besteht, so ist die (für ungerecht befundene) Staatsgewalt aufgehoben und keine ihrer Handlungen mehr gültig. Die Macht des Ephorats ist nur prohibitiv, aber absolut prohibitiv: ihr Spruch ist das Staatsinterdict*).

Auf diesen Spruch tritt die Gemeine zusammen. Der Proceß wird instruirt; die Ephoren sind die Kläger, die Staatsgewalt ist im Anklagezustand, die Gemeine ist Richter. Wird die Staatsgewalt freigesprochen, so sind die Ephoren schuldig, das Gemeinwesen durch Aufhebung des ganzen Rechtsganges in eine große Gefahr gebracht zu haben. In solchen Fällen ist auch der Irrthum ein öffentliches Verbrechen; der Schuldige in diesem Fall hat den Staat gefährdet, seine Schuld ist Hochverrath**).

Die Ephoren selbst müssen in ihrer persönlichen Stellung unabhängig sein von allen bestechlichen Einflüssen der Staatsgewalt und absolut unverletzbar für jeden. Sie sind sacrosanct; ihre Verletzung ist Hochverrath; sie werden ernannt nicht durch die Staatsgewalt, sondern durch das Volk; sie haben ihre Macht nicht lebenslänglich, und jeder Ausscheidende ist seinem Nachfolger Rechenschaft schuldig über seine Amtsführung. Es müßten daher alle Ephoren bestechlich sein, wenn einer es ist. Darum ist die letzte Gefahr, die es für die öffentliche Sicherheit giebt, so gut als undenkbar: daß sich nämlich die Executoren und Ephoren zur Unterdrückung des Volkes vereinigen. Sollte der äußerste Fall eintreten, so wird entweder das Volk sich aus freien Stücken erheben und der öffentlichen Ungerechtigkeit ein Ende machen, oder Einzelne werden eine Rebellion versuchen, von de=

*) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 172.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. IX. S. 172—177.

ren Ausgange es abhängt, ob das Recht die Macht haben soll oder nicht*).

Die hier entwickelte Staatsordnung hat keinen anderen Zweck, als den Rechtsweg zu sichern. Je vorsichtiger für alle Fälle die Sicherheitsanstalten getroffen sind, um so weniger wird es nöthig sein sie zu brauchen. Das formulirte Gesetz nöthigt die Menschen, bedächtig zu handeln und sich nach der Formel zu richten, wodurch man am sichersten ist, kein Unrecht zu thun. Eben deßhalb „ist die Formel eine der größten Wohlthaten für den Menschen". Wo diese Anstalten getroffen sind, sind sie überflüssig, und nur da, wo sie nicht sind, wären sie nöthig**).

III.

Die Gründung des Staates.

1. Der Eigenthumsvertrag.

Es ist nicht genug zu sagen, daß der Rechtsstaat sich auf den Staatsbürgervertrag gründet; es muß gezeigt werden, **wie** der Staat aus dem Vertrage hervorgeht und aus welchem? Alle Rechtsgemeinschaft fordert die gegenseitige Anerkennung der Personen in der wechselseitigen Ausschließung ihrer Freiheitssphären. Da sich die persönlichen Willensgebiete wechselseitig anerkennen und ausschließen sollen, so liegt darin, daß sie auch in einander gerathen und sich gegenseitig stören können. Sie können es, aber wollen es nicht; sie wollen sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern vertragen, also jeden Streit, in welchem verschiedene Personen dieselben Objecte beanspruchen, gütlich beilegen. Diese Absicht ist den Personen gemeinsam, sonst wäre eine Rechtsgemeinschaft nicht möglich. Ist der Vertrag geschlossen, so sind

*) Ebendaselbst. III. §. 16. X—XIII. S. 177—184.

**) Ebendaselbst. III. §. 16. XV. S. 185—187.

dadurch die verschiedenen Willen in Rücksicht sowohl der Form als der Materie (der Objecte) wirklich geeinigt: wir haben den formaliter und materialiter gemeinsamen Willen. Dieser Wille erstreckt sich weiter als der Privatzweck des Einzelnen. Ich will nicht bloß das Meinige; ich verpflichte mich zugleich, das des Anderen nicht zu wollen, nicht zu begehren; mein Wille erstreckt sich demnach mit auf die fremde Freiheitssphäre, aber nur negativ. Wenn ich den Vertrag einmal verletze, so habe ich ihn total verletzt; er ist so gut als vernichtet. Der Vertrag muß daher dauernd sein oder als Gesetz gelten *).

Der Vertrag löst die möglichen (von der Natur keineswegs ausgeschlossenen) Streitigkeiten der Personen und bringt dadurch ihre verschiedenen Freiheitssphären in das richtige, durch den gemeinsamen Willen selbst festgesetzte Verhältniß. Der Streit entsteht durch Anspruch verschiedener Personen auf dieselben Objecte. Das streitige Object kann nicht der Leib sein, niemand kann den Leib des Anderen als den seinigen beanspruchen; Object des Streites sind daher nur Sachen, und der darauf bezügliche Vertrag ist Eigenthumsvertrag. Ohne Eigenthumsvertrag keine Rechtsgemeinschaft, kein Staat, also auch kein Staatsbürgervertrag. Der Eigenthumsvertrag ist daher der erste Theil oder die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages **).

Dieser Satz enthält schon alle die Folgerungen in sich, welche den eigenthümlich socialistischen Charakter der fichte'schen Politik ausmachen. Wenn nämlich der Eigenthumsvertrag die erste Bedingung des Staatsbürgervertrages bildet, so können nur

*) Grundlage des Naturrechts. Zweiter Theil oder angewandtes Naturrecht. 1797. (S. W. II Abth. A. I Bd.) I Abschn. §. 17. A. S. 191 —194.

**) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 195—196.

Eigenthümer Staatsbürger werden, so müssen alle Staatsbürger Eigenthümer sein, und da keine Person von der Rechtsgemeinschaft und vom Staatsrecht ausgeschlossen sein darf, so muß jede Person Eigenthum haben. Da ferner der Staat für die Sicherheit des Rechtszustandes zu sorgen hat, diese Sicherheit aber davon abhängt, daß jeder das Eigenthum des Anderen anerkennt unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird, also unter der Bedingung, daß auch er Eigenthümer ist; so folgt, daß der Staat dafür sorgen muß, daß jeder Eigenthum hat.

2. Der Schutz- und Vereinigungsvertrag.

In dem Eigenthumsvertrage verpflichtet sich die Person bloß, das fremde Eigenthum nicht antasten zu wollen, unter der immer vorausgesetzten und selbstverständlichen Bedingung, daß auch das ihrige nicht angetastet wird; ihr Wille in Rücksicht auf das fremde Eigenthum ist vermöge dieses Vertrages bloß negativ. Das ist nicht genug. Das Eigenthum jedes Einzelnen kann verletzt werden; die Verletzung hebt den ganzen Vertrag und damit das Eigenthum selbst auf. Soll also der Eigenthumsvertrag gelten, so ist zu seiner Sicherung ein zweiter Vertrag nöthig, welcher die zweite Bedingung des Staatsbürgervertrages ausmacht: der Schutzvertrag. Ich verpflichte mich, das Eigenthum des Anderen nicht bloß nicht angreifen, sondern gegen jede Verletzung schützen und vertheidigen zu wollen; die Leistung, zu welcher der Eigenthumsvertrag mich verbindet, war nur negativ; die des Schutzvertrages ist positiv*).

Hier entsteht eine Schwierigkeit. Wie ist die Rechtsbegründung des Schutzvertrages möglich? Die Leistung ist bedingt durch die Gegenleistung; sie wird erst durch diese rechtlich begrün-

*) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 197—198.

det. Wie kann eine positive Leistung rechtlich begründet werden? Die Gegenseitigkeit macht auf jeder Seite die Verpflichtung zur Leistung problematisch. Jeder sagt: ich brauche erst zu leisten, wenn der Andere geleistet hat. So setzt die Leistung auf jeder Seite sich selbst voraus. Im Vertrage verspreche ich die Leistung; rechtskräftig und bindend wird der Vertrag durch die Erfüllung des Versprechens; ist diese Erfüllung (Leistung) eine künftige, so ist der ganze Vertrag problematisch.

Nun darf der Schutzvertrag nicht problematisch sein, denn sonst wäre es auch der Eigenthumsvertrag. Es giebt nur eine Bedingung, unter der er aufhört problematisch zu sein: wenn die Erfüllung nicht in die Zukunft gestellt bleibt, sondern mit dem Versprechen selbst in einen Act zusammenfällt. Die Contrahenten im Schutzvertrage geben ihr Versprechen und erfüllen es zugleich, indem sie eine schützende Macht errichten helfen, welche im Stande ist, die Eigenthumsrechte jedes Einzelnen zu sichern. Diese Macht ist der Staat. Der Schutzvertrag ist nur dann rechtskräftig und rechtsgültig, wenn jeder Contrahent mit diesem Vertrage zugleich in den Staat eintritt oder, was dasselbe heißt, Staatsbürger wird. Dadurch thut jeder das Seinige, um den Andern zu schützen; beide begeben sich unter eine gemeinsame Schutzmacht. Wer ist jetzt der Zuschützende? Wer hat den ersten Anspruch auf den Beistand jener Schutzmacht? Offenbar nicht diese oder jene bestimmte Person, sondern wer zuerst in seinem Rechte verletzt wird. Und weil ein solcher Angriff, jeden treffen kann, so sind alle auf gleiche Weise Gegenstand der Schutzmacht, d. h. jede einzelne Person (nicht als solche, sondern) als Glied des in jener gemeinsamen Macht vereinigten Ganzen. Wie der Eigenthumsvertrag zu seiner Aufrechthaltung den Schutzvertrag fordert, so fordert dieser zu seiner Geltung den Verei-

nigungsvertrag, der die Einzelnen zu Gliedern eines Ganzen macht und dadurch den gemeinsamen Willen in ein Gemeinwesen oder einen Staat verwandelt. So vollendet und erfüllt sich in diesen beiden Bedingungen des Eigenthums- und Schutz- (Vereinigungs)vertrages der Staatsbürgervertrag*).

3. Verhältniß des Einzelnen zum Staat**).

Der Einzelne leistet dem Staat, was er ihm schuldig ist; er giebt seinen Beitrag und begründet dadurch seinen rechtsgültigen Anspruch auf den Schutz des Staates für sein ganzes Eigenthum, für den ganzen Umfang seiner persönlichen Freiheitssphäre. Die bürgerlichen Pflichten und Rechte stehen in Wechselwirkung und bedingen sich gegenseitig.

Hieraus erhellt das dreifache Verhältniß des Einzelnen zum Staat: er ist durch die Erfüllung seiner bürgerlichen Pflichten Glied des Staats, Miterhalter des Ganzen, Theilhaber an der Souveränetät; er ist in seinen Rechten durch die Macht des Gesetzes gesichert sowohl als beschränkt; überschreitet er seine Rechte, verletzt er seine Pflichten, so tritt ihm das Gesetz als richtende Macht gegenüber, er wird dem Gesetz unterworfen, und zwar kraft des Vereinigungsvertrages, der den Unterwerfungsvertrag einschließt. So ist das Individuum innerhalb des Staates Theilhaber an der Souveränetät, so weit es seine Pflichten erfüllt, und Unterthan im eigentlichen Verstande, sobald es seine Pflichten verletzt.

Aber das Individuum ist nicht bloß Glied des Staats; es gehört in den Staat nur mit einem Theil seiner Freiheitssphäre, denn nur auf gewisse Leistungen hat der Staat rechtsgültigen

*) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 198—204.

**) Ebendaselbst. I. §. 17. B. S. 204—209.

Anspruch; außerhalb derselben ist das Individuum frei und nur von sich selbst abhängig. Hier ist die Grenze zwischen Mensch und Bürger, zwischen Menschheit und Bürgerthum: die menschliche und persönliche Freiheit umfaßt mehr als bloß das Gebiet der bürgerlichen Rechte und Pflichten; der Staat hat die Pflicht, die Person in dem ganzen Umfange ihrer Freiheit zu schützen, aber die Freiheit fällt nicht ihrem ganzen Umfange nach in den Staat.

Zehntes Capitel.

Die Politik auf Grund des Naturrechtes. Die Gesetzgebung und der geschlossene Handelsstaat.

I.

Die Civilgesetzgebung.

1. Das Recht leben zu können.

Das Princip des Selbstbewußtseins fordert die Rechtsgemeinschaft, diese fordert zu ihrer Verwirklichung den Staat und dieser zur Sicherung der öffentlichen Gerechtigkeit die verantwortliche Staatsgewalt d. h. die Bildung der Executive und des Ephorats und die Trennung beider. Darin besteht die bestimmte Staatsordnung, deren Grundlage bestimmte Verträge ausmachen. So weit ist die Rechtslehre entwickelt. Aber es ist nicht genug zu sagen, daß im Staat die Gesetze herrschen; es muß gezeigt werden, welcher Art die Gesetze sind, deren Herrschaft den Rechtsstaat ausmacht. Es ist nicht genug, die Sicherheit der Gesetzesherrschaft in einer bestimmten Staatsform zu fordern; es muß gezeigt werden, mit welchen Mitteln diese Sicherheit wirklich erreicht wird. Es handelt sich in der Lösung dieser Fragen um die Anwendung des Naturrechts d. h. um die auf das Naturrecht gegründete Politik.

Was der Staat schützen soll, sind die durch den Eigenthums=

vertrag festgesetzten, im Staatsbürgervertrage bestätigten Rechte der Einzelnen. Das festgesetzte und bestätigte Recht ist Gesetz; das Gesetz, welches die Grenzen des Mein und Dein feststellt, ist das Civilgesetz. Worin bestehen die zu schützenden Eigenthumsrechte?

Alles Eigenthum ist anerkannter Besitz; aller Besitz besteht in dem ausschließenden Gebrauche gewisser Objecte, also in einer durch Zwecke bestimmten Thätigkeit, die jede fremde Einmischung ausschließt. Nun geht jede durch Zwecke bestimmte Thätigkeit von der Gegenwart in die Zukunft. Ohne Ziel (d. h. Zukunft) keine gegenwärtige Thätigkeit, ohne diese keine künftige, keine Erreichung des Ziels. Alle Thätigkeit mithin ist bedingt durch einen in die Zukunft gerichteten Willen, der nicht möglich ist ohne den gegenwärtigen Wunsch nach Fortdauer. Setzen wir die Fortdauer als gefährdet, so ist das Lebensgefühl gehemmt; das Gefühl dieser Hemmung ist Schmerz, Gefühl des Mangels, Bedürfniß, Lebensbedürfniß, das empfunden wird als Hunger und Durst. Der Wunsch nach Fortdauer ist zunächst der Trieb, dieses Bedürfniß zu befriedigen, der Trieb, leben zu können, der Nahrungstrieb: die erste und ursprüngliche Triebfeder unserer Thätigkeit. Jeder will leben können; die Objecte, um leben zu können, sind die Lebensmittel; jeder will die zu seiner Erhaltung nöthigen Lebensmittel haben, und da aller Besitz durch die eigene Thätigkeit bedingt ist, so will jeder durch seine Thätigkeit sich die nöthigen Lebensmittel verschaffen oder, was dasselbe heißt, von seiner Arbeit leben können*).

Die Möglichkeit, sein leibliches Dasein selbst zu erhalten, ist offenbar die erste Bedingung des persönlichen Daseins in der Sinnenwelt und der Fortdauer desselben, also ein Urrecht der

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. S. 210—212.

Person: das erste aller Urrechte, ein nothwendig anzuerkennendes, zu bestätigendes, zu schützendes Recht.

2. Das Recht auf Arbeit.

Wenn jemand nicht so viel hat, um leben zu können, so hat er nicht, was er zu haben berechtigt ist; er hat das Seinige nicht. Er anerkennt das fremde Eigenthum unter der Bedingung, daß auch das seinige anerkannt wird; nun besitzt er nichts; also fehlt materiell die Bedingung, unter welcher seine Anerkennung erfolgt und nach dem Rechtssatz allein beansprucht werden darf. Wo bleibt ihm gegenüber die Sicherheit des fremden Eigenthums? Wo bleibt, wenn auch nur Einer Noth leidet, die Sicherheit Aller? Der Nothstand ist eine Sicherheitsfrage. Der Staat soll für die Sicherheit sorgen; also darf er keinen Nothstand dulden*).

Es darf im Staate keinen geben, der nicht von seiner Arbeit lebt und leben kann, weder Müssiggänger noch Nothleidende. Mithin muß der Staat das Recht haben, die Thätigkeit der Einzelnen zu beaufsichtigen, um den Müssiggang zu verhindern, und die Macht, Unterstützungsanstalten zu gründen, um den Armen zu helfen. Unterstützungsanstalten sind Sicherheitsanstalten. Jedem Gliede des Staats ist das Recht, eine Person zu sein (Urrecht) gewährleistet, also in erster Linie das Recht, leben zu können: „daher hat der Arme ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung." Jeder soll von seiner Arbeit leben können: mithin hat jedes Mitglied des Staats (nicht bloß die Pflicht zur, sondern) auch das Recht auf Arbeit.

Es wird daher die bürgerliche Gesetzgebung so eingerichtet sein müssen, daß der Staat diese Aufgaben lösen, diese Bedin-

**) Ebendaselbst. II. §. 18. S. 212—213.

gungen erfüllen, jedem seiner Bürger das Recht auf Arbeit und Eigenthum sichern kann. Dieser Gesichtspunkt macht den fichte'schen Staat socialistisch und hat unter anderem auch die Theorie des geschlossenen Handelsstaats zu seiner Folge.

Die erste Aufgabe des Staats ist bedingt durch das erste aller Urrechte: er soll jedem das Recht sichern, durch seine Arbeit leben zu können. Diese erste Aufgabe und ihre Lösung ist durchaus socialökonomisch. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß 1) die zum Lebensbedürfniß nöthigen Objecte in einer der Anzahl der Bürger entsprechenden Menge durch Arbeit erzeugt werden, 2) daß jeder durch seine Arbeit erwerben kann, was er braucht.

3. Die öffentlichen Arbeitszweige.

Die nächsten für das Lebensbedürfniß nothwendigen Objecte sind Erzeugnisse der Natur, die durch menschliche Arbeit hervorgebracht werden müssen: die erste und wichtigste Arbeit ist daher die natürliche Production; die zweite Aufgabe ist die durch die menschlichen Lebenszwecke geforderte Verarbeitung der Naturproducte (des Rohstoffs): die technische Arbeit, deren Ergebniß das Kunstproduct oder Fabrikat ist; jeder muß durch seine Arbeit erwerben können, was er braucht, der Producent die ihm nöthigen Fabrikate, der technische Arbeiter die ihm nöthigen Naturproducte (Lebensmittel); die dritte Aufgabe ist daher, daß Producte und Fabrikate gegen einander umgetauscht werden: die Arbeit, welche diesen Tausch vermittelt, ist der Handel. Mithin fordert der Staat zur Lösung seiner ökonomischen Aufgabe drei öffentliche Arbeitszweige: natürliche Production, Fabrikation, Handel; er fordert dem gemäß drei Arbeitsstände: Producenten, Fabrikanten, Kaufleute*).

*) Ebendaselbst. II. §. 19. A—E. S 217—237.

4. Die natürliche Production.

(Ackerbau und Bergbau, Viehzucht und Jagd.)

Die natürliche Production bezieht sich auf Minerale, Pflanzen und Thiere. Die beiden ersten Reiche gehören dem Boden an. Der Gegenstand der natürlichen Production ist daher 1) Grund und Boden, 2) die Thiere; in der ersten Rücksicht ist die Arbeit der natürlichen Production Ackerbau und Bergbau, in der zweiten Viehzucht und Jagd. Ackerbau und Viehzucht haben es mit der Cultur der Objecte zu thun, mit dem Anbau des Bodens, mit der Zähmung, Pflege und dem Gebrauch der Thiere. Bergbau und Jagd können ihre Objecte nicht durch Cultur erzeugen, sondern haben sie zu finden; der Bergbau die Minerale, um sie an die Oberwelt zu schaffen, wo sie dann weiter für menschliche Lebenszwecke nutzbar gemacht werden; die Jagd die wilden Thiere, um sie zu vernichten und durch ihre Vernichtung theils dem Ackerbau zu nützen, dem diese Thiere schaden, theils ein Material zu liefern, welches für menschliche Lebenszwecke weiter nutzbar gemacht werden kann.

Was die Person erarbeitet, ist ihr Product, ihr Besitz und durch die Anerkennung von Seiten des Gesetzes ihr Eigenthum. Alle natürlichen Producte, die durch Cultur (des Bodens und der Thiere) gewonnen werden, fallen in den persönlichen Besitz und können daher gesetzmäßiges Privateigenthum sein. Anders verhält es sich mit den Dingen, welche die Natur allein producirt und die nur zu finden sind. Es liegt in den Bedingungen des Bergbaues, daß er mit den vereinigten Kräften und Mitteln einer fortdauernden Gesellschaft besser und zweckmäßiger betrieben werden kann, als durch den Einzelnen; daß daher am besten der Staat den Bergbau besorgen wird und die Producte desselben

Staatseigenthum oder natürliches Regal sind. Die Gesetzgebung hat hier im Einzelnen die Grenzen zu bestimmen zwischen Regal und Privatbesitz. Es liegt in der Natur der Jagd, deren nächster Zweck die Sicherung des Ackerbaues ist, daß ihre Arbeit dem zur Last fällt, der die öffentliche Sicherheit zu besorgen hat, also der Obrigkeit; da aber das erlegte Wild zugleich Vortheile gewährt, auf welche die Obrigkeit keinen Anspruch hat und die Privateigenthum sein können, so muß die Obrigkeit die Jagdgerechtigkeit an Privatpersonen veräußern und zu diesem Zweck das äußere Gebiet derselben in einzelne Reviere eintheilen. Auch hier wird die Gesetzgebung zu bestimmen haben, wie weit die natürliche Jagdgerechtigkeit des Landeigenthümers reicht.

Die Producte des Ackerbaues und der Viehzucht fallen in den Privatbesitz; das Culturland und die zahmen Thiere können und müssen Privateigenthum sein, so weit der Staat keinen Anspruch darauf hat. Alles Eigenthum, welches erst durch den Staat gesichert und damit rechtsgültig wird, ist dem Staate verpflichtet; dieser hat daher Anspruch auf einen Theil des Eigenthums, auf einen Theil der Producte. Eine gewisse Abgabe ist der Eigenthümer dem Staate schuldig und leistet sie zunächst in Producten oder Naturalien selbst. Nach diesem Abzug ist das Uebrige absolutes Privateigenthum *).

5. Die Fabrikation (Zünfte).

Die Verarbeitung der Naturproducte zum Dienste der menschlichen Lebenszwecke ist die Aufgabe der Techniker oder Künstler, wie sie Fichte im weitesten Sinne des Worts nennt. Die öffentliche Arbeit ist nothwendig getheilt; nur ein bestimmter Theil der Bürger ist zur Fabrikation ausschließend berechtigt und

**) Ebendaselbst. II. §. 19. A—C. S. 217—231.

bildet daher einen geschlossenen Arbeitsstand oder eine Zunft. Da nun die Fabrikation selbst wieder in so viele verschiedene Arbeitszweige sich theilt, so bilden die Fabrikanten so viele verschiedene Zünfte. Die Gewerbefreiheit ist damit ausgeschlossen. Nur diese Bürger haben das Recht, diese bestimmten Fabrikate zu machen; nur von ihnen dürfen die anderen Bürger diese Fabrikate kaufen. Der Staat wird daher Sorge tragen müssen, daß die gelieferten Arbeiten gut, die Fabrikanten also zu ihrer Arbeit nicht bloß berechtigt, sondern auch befähigt sind; er wird mithin das Recht dazu nicht ohne Prüfung ertheilen dürfen. Zu dieser Prüfung sind bestimmte Regierungscollegien nöthig, die am besten mit den Zünften selbst zusammenfallen*).

6. Der Handel.

Der Fabrikant muß von seiner Arbeit leben können. Dazu braucht er Naturproducte und muß diese daher durch seine Fabrikate erwerben können. So ist der Tausch zwischen Naturproducten und Fabrikaten nothwendig. Was ist zu diesem Tausche nothwendig? Offenbar vor allem so viele Naturproducte, daß davon die Fabrikanten auch leben können: die Zahl der Fabrikanten ist demnach bedingt durch die der Producenten und durch die Masse der innerhalb des Staats erzeugten Producte. Auch muß der Tausch in jedem Augenblicke stattfinden können; daher ist ein fortwährender, ununterbrochener Umtausch nothwendig, der die besondere Arbeit der Kaufleute erfordert. Nur diese sind zu dieser Arbeit berechtigt, nur sie dürfen Producte und Fabrikate kaufen und verkaufen und müssen von dieser ihrer Arbeit leben können: ihre Zahl ist daher abhängig von der Zahl der Producenten und Fabrikanten.

Nun ist der Tausch aber nur möglich, wenn die Producen-

*) Ebendaselbst. II. §. 19. D. S. 123—234.

ten verkaufen. Was sie zu verkaufen haben, ist ihr absolutes Privateigenthum; sie haben darüber die ausschließende Verfügung und können daher den Preis so hoch stellen als sie wollen. Ihre Producte sind die nothwendigsten; können sie den Preis derselben nach Willkür steigern, so liegt es in ihrer Hand, die anderen Bürger in Nothstand zu bringen. Aber der Staat darf den Nothstand nicht dulden, den die Producenten hervorrufen können. Er muß daher im Stande sein, den Preis der Lebensmittel auf ein bestimmtes Maß herabzusetzen, ohne deßhalb die Producenten zu zwingen. Das kann er nur, wenn er im Verkaufe der zum Leben nothwendigen Producte mit den Producenten und der zur Arbeit nothwendigen Fabrikate mit den Fabrikanten concurrirt: diese Concurrenz ist möglich durch Staatsmagazine, und durch die Naturalabgaben der Bürger ist der Staat im Besitz solcher Magazine*).

7. Das Geld.

Der Staat kann auf den Preis der Lebensmittel bestimmend einwirken. Aber wie will er die Producenten nöthigen, überhaupt zu verkaufen? Er darf in das absolute Eigenthumsrecht nicht eingreifen, vielmehr ist er verpflichtet, dasselbe in seinem ganzen Umfange zu schützen. Und doch muß er fordern, daß die Lebensmittel verkauft werden, denn der Stoff dieser Producte ist den anderen Bürgern unentbehrlich. Also ist der Staat genöthigt, Anspruch zu machen auf den Stoff des Eigenthums, ohne auf das Eigenthum selbst Anspruch machen zu dürfen; er muß daher das Eigenthum selbst unabhängig machen von seinem Stoff, d. h. er muß eine Form erfinden, die alles Eigenthum repräsentirt, den Werth aller Objecte: diese Form ist das Geld, das Zeichen, für

*) Ebendaselbst. II. §. 19. E. S. 234—237.

welches im Staat zu jeder Zeit alles zu haben ist, was man braucht. Die Summe des im Staate umlaufenden Geldes repräsentirt den Inbegriff alles Verkäuflichen auf der Oberfläche des Staats. Beide Größen bleiben in einem beständigen Verhältniß. Ist die Menge des Geldes größer als die der Waaren, so werden diese um so theurer und das Geld um so billiger, ebenso umgekehrt. Der Staat macht das Geld, er giebt ihm die Geltung, die daher nur conventionell ist. Je weniger der Stoff, aus welchem das Geld gemacht wird, unter die Waaren gehört oder selbst ein zweckmäßiges und werthvolles Object ist, um so zweckmäßiger ist das Geld; es repräsentirt bloß den Werth der Dinge, ohne selbst einen anderen Werth, als die conventionelle Geltung zu haben. Daher empfiehlt sich das Papier- und Ledergeld, dessen Geltung nur so weit reicht, als der Staat, der sie ihm giebt. Zugleich fordert der Weltverkehr die Existenz eines durch seinen Stoff (seltener und werthvoller Metalle) überall gültigen Kaufmittels d. h. Gold- und Silbergeld: Weltgeld im Unterschiede vom bloßen Landesgelde*).

8. Das Hausrecht.

Das in Geld verwandelte Eigenthum ist reines oder absolutes Eigenthum: es ist das, was jedem von den Producten seiner Arbeit übrig bleibt nach Abzug aller dem Staate schuldigen Abgaben und Leistungen. An dieses Eigenthum hat daher der Staat gar keinen Anspruch; Abgaben vom Geldbesitz sind, wie sich Fichte ausdrückt, „absurd", denn es sind Abgaben von etwas, das erst dann mein ist, nachdem ich alle dem Staate schuldigen Abgaben geleistet habe.

*) Ebendaselbst. II. §. 19. F. S. 237—239.

Wohl aber hat der Staat die Pflicht, dieses mein reines Eigenthum zu schützen: er hat demnach etwas zu schützen, dessen Bestand er nicht näher kennt, auch zu untersuchen kein Recht hat; er kann daher den Geldbesitz der einzelnen Person nicht direct, sondern nur indirect schützen, indem er den Ort sichert, in welchem die Person mit ihrem reinen Eigenthume sich ausschließend aufhält: das ist die Wohnung. Es giebt eine persönliche Freiheitssphäre, welche vom Staate unabhängig und deßhalb von ihm nicht angetastet sondern nur geschützt werden darf: das Privathaus. Jeder ist Herr in seinem Hause; keiner darf mein Haus betreten, ohne daß ich es will; er muß anklopfen und ich herein sagen, bevor er eintreten darf: der Riegel des Hauses ist die Grenze zwischen der Staatsgewalt und Privatgewalt; die öffentliche Gewalt reicht bis zum Schlosse des Hauses, nicht weiter. Der häusliche Verkehr steht nicht unter der Aufsicht des Staats, nicht unmittelbar unter der Hut der Gesetze; seine Sicherheit ruht allein in dem persönlichen gegenseitigen Vertrauen. Hier, wenn irgendwo, muß Treu und Glaube gelten. Eben darum ist das Gastrecht heilig, weil es keine andere Grundlage hat als diese. Ein Mensch, dem Treu und Glaube nichts gelten, ist im häuslichen Leben Gift. Und gegen diese Vergiftung des häuslichen Verkehrs durch ehrlose Personen kann der Staat das Haus nur schützen, so weit er im Stande und durch die Gesetze berechtigt ist, die Ehrlosigkeit öffentlich zu kennzeichnen*).

9. Kauf. Schenkung. Testament.

Das Eigenthum entsteht zunächst durch Arbeit, dann durch Uebertragung, durch Dereliction von der einen und Acquisition

*) Ebendaselbst. II. §. 19. F. S. 240. G—H. S. 240—46.

von der anderen Seite. Uebertragung kann geschehen durch Kaufcontract, Schenkung (Erwerbung ohne Aequivalent) und Testament. So weit das Eigenthum unter die Aufsicht des Staats fällt (darunter fällt alles Eigenthum mit Ausnahme des Geldes und der Dinge, welche innerhalb der häuslichen Sphäre liegen, also alles relative Eigenthum), muß der Staat wissen, wer Eigenthümer ist. Die Veränderung der Eigenthümer darf daher nicht ohne öffentliche Anerkennung und Bestätigung stattfinden, die Uebertragungsverträge nicht ohne gerichtliche Form.

Die Rechte überhaupt sind bedingt durch das Dasein der Personen in der Sinnenwelt. Dieses persönliche Dasein hebt der Tod auf. Was macht ein Testament, das doch den Willen eines Todten ausspricht, rechtsgültig? Es ist nicht der Wille des Todten, sondern des Lebenden, der Rechtskraft ausübt und in Rücksicht auf sein Vermächtniß (letzten Willen) die Rechtsgültigkeit fordert. Die Ueberzeugung von der Gültigkeit der Testamente ist ein Gut für den Lebenden und ein Motiv seiner Arbeit. Jeder im Staat ist Eigenthümer; jeder will die Ueberzeugung haben, daß sein Vermächtniß gelten wird, die *sichere* Ueberzeugung, die nur möglich ist durch die gesetzliche Geltung der Testamente. Es ist demnach der allgemeine Wille d. h. der Wille aller Einzelnen (volonté de tous), der den Testamenten gesetzliche Rechtsgültigkeit verschafft, ohne welche jedes hinterlassene Eigenthum herrenloses Gut sein und darum Staatsgut werden würde*).

II.

Der geschlossene Handelsstaat.

Wir kennen jetzt den Umfang und die Beschaffenheit der

*) Ebendaselbst. II. §. 19. K. S. 255—259.

Rechte, welche die allgemeine Anerkennung fordern und bedürfen, deren Sicherung daher die Aufgabe und den Zweck des Staats ausmacht. Obgleich Fichte seine Theorie vom geschlossenen Handelsstaate nicht in seiner Rechtslehre selbst behandelt hat, so ist sie doch unmittelbar in dieser begründet und nur aus ihr zu verstehen. Darum ist in dem Zusammenhange der fichte'schen Philosophie hier der Punkt, davon zu reden *).

Der Staat soll das Eigenthum sichern, also auch die Bedingungen, welche das Eigenthum erzeugen, d. h. Arbeit und Absatz. Diese Bedingungen sollen jedem Staatsbürger gesichert sein. Also muß auch der Staat die Bedingungen in seiner Macht haben, unter denen er allein im Stande ist, jene Garantie zu leisten. Nun fordern die Lebensbedürfnisse die Arbeit der Production, Fabrikation und des Handels: es ist daher die Theilung der öffentlichen Arbeit in Arbeitszweige und Arbeitsstände nothwendig. Die Grundlage des Staats ist ökonomisch, landwirthschaftlich. Nach der Zahl der Producenten muß sich die der Fabrikanten, nach beiden die der Kaufleute richten. Dieses Verhältniß muß der Staat festsetzen und reguliren, sonst kann er die Garantie nicht leisten, die er leisten soll. Es ist das Gleichgewicht des Verkehrs im Staate, welches den Nothstand unmöglich macht **).

Dieses Gleichgewicht herzustellen und zu erhalten, muß der Staat die Arbeits- und Erwerbszweige schließen. Daher Ausschließung der Gewerbefreiheit. Nun soll der Handel den Tausch der Producte und Fabrikate vermitteln; er ist also bedingt durch

*) Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. 1800. S. W. I Abth. A. I Band.

**) Der geschlossene Handelsstaat. I Buch. I Cap.

die beiden Arbeitszweige der Producenten und Fabrikanten; werden diese geschlossen, so ist die nothwendige Folge davon die Schließung des Handels. Das Gleichgewicht des Verkehrs soll nicht gestört werden dürfen. Setzen wir nun, daß einheimische Producte und Fabrikate ausgeführt, ausländische eingeführt werden, so ist jenes Gleichgewicht gestört. Es ist gestört durch den Handel mit dem Auslande. Daher Ausschließung des Freihandels, wie der Gewerbefreiheit. Wie der Staat in Rücksicht der Gesetzgebung und der richterlichen Gewalt ein ausschließendes Ganze für sich ausmacht, so soll er ein solches Ganze für sich auch in Rücksicht des Handels sein: „geschlossener Handelsstaat". Daher Ausschließung nicht bloß des Freihandels, sondern auch der Schutzzölle, die Defraudationen und Schleichhandel, diesen heimlichen Handelskrieg, zur Folge haben*).

Die Bedingung des Welthandels ist das Weltgeld: der Staat hebt diese Bedingung auf, indem er Landesgeld einführt. Die Bedingung des geschlossenen Handelsstaates ist die ausreichende Production des eigenen Landes und die Pflege der einheimischen Industrie; die erste Bedingung aber der ausreichenden Production ist, daß die Natur des Staatsgebietes dieselbe ermöglicht. Ein Staat, der diese natürlichen Bedingungen nicht hat, entbehrt die Grundlage einer selbstständigen Existenz. Fichte nennt diese Bedingung „die natürlichen Grenzen des Staats". Ein geschlossener Handelsstaat ist nur möglich, wenn der Staat seine natürlichen Grenzen hat d. h. in seinem Lande alle Bedingungen besitzt zur ausreichenden Production.

Die Mängel der eigenen Landesbeschaffenheit und der einheimischen Arbeit machen den Handel mit dem Auslande nothwendig.

*) Ebendaselbst. I Buch. I Cap. Zu vgl. VII Cap. u. II Buch. VI Cap.

Aber dieser Handel soll nicht bei den Kaufleuten, sondern beim Staate selbst sein; dieser allein soll deshalb mit dem Monopole des Welthandels, das er durch ein dazu bestimmtes Handelscollegium verwalten läßt, auch das Weltgeld haben dürfen*).

Allerdings wird durch eine solche Schließung des Handelsstaats der Verkehr der Einzelnen mit dem Auslande gehemmt, der persönliche Luxus eingeschränkt und die Lebensannehmlichkeiten vermindert. Aber in demselben Grade wird der Nationalcharakter in seiner Eigenthümlichkeit ausgeprägt, der Lebensgenuß und die Sitten vereinfacht. Mit dem Gleichgewichte des Verkehrs wird zugleich der öffentliche Wohlstand erhalten, die Noth und damit die Vergehungen aus Noth vermindert, die innere und äußere Sicherheit des Staates befestigt. Wo aber bleibt diesem geschlossenen Handelsstaat gegenüber das kosmopolitische Interesse der Völker, das Interesse der Menschheit und die Beförderung der Humanität? Dieses Interesse, antwortet Fichte, liegt nicht im Handel, sondern in der Wissenschaft; sie allein macht den Zusammenhang der Menschheit**).

Wir brauchen den Widerspruch nicht erst hervorzuheben zwischen dieser Theorie und einer Zeit, in welcher die entgegengesetzten Systeme der Gewerbe- und Handelsfreiheit siegreich fortschreiten. Fichte's politische Ideen haben etwas Lycurgisches, und die heutige Welt ist und will alles Andere eher sein als spartanisch. Der eigentliche Beweggrund ist socialistisch, und in dieser Richtung hängt Fichte's Politik mit unserem Jahrhundert zusammen. Sie fordert vom Staat, daß er die Armuth unmöglich mache und allen seinen Bürgern Arbeit und Absatz garantire; sie berechtigt deßhalb den Staat zu Einschränkungen, welche die Ausschließung

*) Ebendaselbst. III Buch. III—VI Cap.

**) Ebendaselbst. III Buch. VII u. VIII Cap.

der Gewerbe- und Handelsfreiheit zur Folge haben. Man muß diese Folgerungen aus ihrem nächsten Motive beurtheilen, welches zur Lösung der ökonomischen Staatsaufgabe die politisch richtigen Mittel zu finden sucht, und nicht etwa meinen, daß die Principien der Wissenschaftslehre selbst mit der Geltung dieser social-ökonomischen Theorie solidarisch verknüpft sind.

III.

Die peinliche Gesetzgebung.

1. Ausschließung und Abbüßung. Das Strafgesetz.

Der Staat sichert das Recht durch das Gesetz. Wie schützt er das Gesetz selbst gegen die gesetzwidrige, das Recht verletzende Handlung? Jede gesetzwidrige Handlung ist eine Nichtanerkennung des Gesetzes und als solche im Widerstreit mit der Grundbedingung des staatsbürgerlichen Lebens; sie hebt den Vertrag auf, welcher den Staat zum Schutze des Bürgers verpflichtet. Wer gesetzwidrig handelt, steht nicht mehr unter dem Gesetz, er ist außer demselben, außer der Rechtssicherheit, also so gut als rechtslos, exlex (vogelfrei).

Nun aber ist der Zweck des Staats die Sicherung und darum Erhaltung der Einzelnen, soweit es die öffentliche Sicherheit erlaubt. Wenn es daher ein Mittel giebt, wodurch jene Ausschließung (welche der Vernichtung gleichkommt) vermieden werden kann, ohne die öffentliche Sicherheit zu gefährden, so wird es dem Staatszweck entsprechen, dasselbe an die Stelle der Ausschließung zu setzen. Dieses Mittel ist die Abbüßung; Abbüßung im Staate statt Ausschließung aus dem Staate. Natürlich darf es nicht die Willkür sein, welche der Ausschließung die Abbüßung vorzieht, weder die Willkür des Einzelnen noch die der Staatsgewalt. Die Abbüßung ist vorgedacht im Gesetze. Jede gesetz-

widrige Handlung soll (wenn es die öffentliche Sicherheit zuläßt) im Staat abgebüßt werden dürfen; der Verbrecher hat das Recht, statt der Ausschließung die Abbüßung zu verlangen; der Staat hat die Pflicht, sie ihm aufzuerlegen. Dieser „Abbüßungsvertrag" gehört in den Staatsbürgervertrag und bildet einen Theil desselben*).

Das Gesetz erklärt: wer gewisse gesetzwidrige Handlungen begeht, soll dieselben auf bestimmte Weise abbüßen; es droht die Abbüßung an, in der Absicht, die gesetzwidrige Handlung zu verhüten. Wird sie dennoch begangen, so muß jene Androhung ausgeführt werden, weil sonst das Gesetz kein Gesetz wäre. Die Ausführung ist die Strafe. Das Gesetz, welches die Strafe androht und bestimmt, ist das Strafgesetz und seine Macht die Strafgewalt, die mit der Staatsgewalt zusammenfällt. Die bürgerliche Gesetzgebung wird geschützt durch die peinliche, die dem gesetzwidrigen Willen das Gegengewicht hält **).

Durch die Abbüßung wird die Ausschließung vermieden, die, auf alle Fälle der Gesetzesübertretung angewendet, dem Staatszweck zuwider sein würde. Indessen giebt es Fälle, in denen der Staatszweck oder die öffentliche Sicherheit die Ausschließung fordert. Nicht in allen Fällen also ist die Abbüßung anwendbar, und ihre Anwendung ist nicht überall, wo sie stattfindet, dieselbe. Wie weit erstreckt sich die Möglichkeit der Abbüßung? Wie weit reicht das Strafrecht?

Das Princip des Strafgesetzes überhaupt ist schon festgestellt: wer fremde Rechte verletzt, verletzt eben dadurch sich selbst; die nothwendige und unfehlbare Wirkung seiner dem Anderen schäd-

*) Grundlg. des Naturrechts. II Theil. II Abschn. §. 20. (S. W. II Abth. A. I Bd.) S. 260.

**) Ebendaselbst. II. §. 20. S. 261—263.

lichen Handlung ist sein eigener Schaden. Wie die Ursache, so die Wirkung. Er wird einen ebenso großen Verlust erleiden müssen, als er dem Anderen durch seine Handlung zugefügt hat. Das Princip der Strafe ist das des gleichen Verlustes (poena talionis). Wie weit reicht dieses Princip? Auf welche Vergehungen ist es anwendbar?

2. Arten des Verbrechens.

Wir müssen die Arten und Grade der Gesetzesübertretung unterscheiden, um die Grenze und Art der Abbüßung zu bestimmen. Wir unterscheiden den materialiter und formaliter rechtswidrigen Willen: er ist materialiter rechtswidrig, wenn er dem Andern schadet entweder aus Unachtsamkeit oder um des eigenen Vortheils willen; er ist formaliter rechtswidrig, wenn er schadet, um zu schaden. Das Gesetz bezweckt die Sicherheit aller, darum die jedes Einzelnen. Wer daher den Schaden des Andern bezweckt, will das Gegentheil des Gesetzes; ein solcher ist absolut gesetzwidrig und begeht in seiner Handlung ein Verbrechen gegen den Staat selbst, der dadurch entweder unmittelbar oder mittelbar getroffen wird: im ersten Fall ist das Verbrechen politischer, im zweiten privater Natur. Auch das letztere ist Verbrechen gegen den Staat. Da der Staat jeden seiner Bürger zu schützen hat, so ist jede einem Bürger absichtlich zugefügte Beschädigung eine Verletzung des Staates selbst, denn sie macht, daß dieser (dem Beschädigten gegenüber) seine Pflicht nicht hat erfüllen können.

Die politischen Verbrechen gefährden direct die Existenz des Gemeinwesens. Ihr Zweck ist die Vernichtung des Staats entweder durch die Staatsgewalt selbst, die zum Schaden des Staats handelt, oder durch eine andere Macht, die sich gegen ihn erhebt: im ersten Fall ist das Verbrechen **Hochverrath**, im zweiten

Rebellion; Hochverrath ist seinem Begriff nach nur möglich durch die Obrigkeit selbst, Rebellion nur durch Privatpersonen *).

3. Arten der Strafe. Grenzen der Abbüßung.

Auf den nur materialiter rechtswidrigen Willen ist die Abbüßung ohne Weiteres anwendbar. Die Vergehungen aus Unachtsamkeit und Eigennutz zielen nicht unmittelbar auf die Vernichtung des Gesetzes; sie fallen darum unter, nicht außer das Gesetz und können deßhalb abgebüßt oder gestraft werden. Hier ist die Strafe nach dem Princip des gleichen Verlustes anwendbar. Wer den Anderen aus bloßer Unachtsamkeit beschädigt, hat den Schaden selbst zu tragen; seine Strafe ist der volle Schadenersatz. Wer den Andern aus Eigennutz beschädigt, hat erstens den angerichteten Schaden und zweitens den Eigennutz zu büßen; daher trifft ihn als Strafe der volle Schadenersatz und außerdem ein Vermögensverlust, dessen Größe dem verübten Schaden gleichkommt. Hat der Uebelthäter nicht genug, um die Buße zu zahlen, so bleiben als Aequivalent nur seine Kräfte übrig, um sie abzuarbeiten. Die als Buße auferlegte Arbeit geschieht natürlich unter der Aufsicht des Staates, also in besonders dafür bestimmten Häusern (Arbeitshäusern), wodurch für die Dauer der Arbeitszeit auch der Verlust der Freiheit bedingt wird **).

Wie aber verhält es sich mit der Abbüßung in Rücksicht auf den formaliter bösen Willen? Wer den Staat selbst mittelbar oder unmittelbar vernichten will, kann unmöglich im Staate bleiben. Staat und Staatsverbrecher sind unversöhnliche Gegensätze; hier giebt es kein anderes Mittel als die Ausschließung des Verbrechers aus dem Staat. Die Ausschließung kann nicht

*) Ebendaselbst. II. §. 20. II—III. S. 263—271.

**) Ebendaselbst. II. §. 20. IV. S. 271—72.

vermieden werden; die Frage ist, ob sie begrenzt, ob unter einer gewissen Bedingung der Ausgeschlossene je wieder in den Staat aufgenommen werden darf? Giebt es eine solche Bedingung, so liegt es im Interesse der Erhaltung der Einzelnen, also auch im Interesse des Staats, sie anzuwenden und dadurch die Ausschließung strafrechtlich zu modificiren.

So lange der verbrecherische und staatsgefährliche Wille dauert, ist die Ausschließung nothwendig. Aber es ist nicht nothwendig, daß dieser Wille derselbe bleibt; es ist möglich, daß er sich ändert und von seiner gesetzwidrigen Gesinnung sich wieder zu der gesetzmäßigen bekehrt. Diese Veränderung ist Besserung, nicht im moralischen, sondern im politischen Sinne. Um diese allein kümmert sich der Staat: um die Gesetzmäßigkeit, nicht um die Moralität des Willens. Motiv der Moralität ist die Pflicht um der Pflicht willen; Motiv der Gesetzmäßigkeit ist die Liebe zu dem eigenen Wohl, die Sorge für die eigene Sicherheit. Man wahrt die eigenen Rechte am besten, wenn man kein fremdes verletzt; man lebt am sichersten, wenn man gesetzmäßig handelt: diese Einsicht macht die politisch gute Gesinnung, und deren Annahme die politische Besserung des Verbrechers. Wer sein eigenes Interesse richtig versteht, kann nicht gesetzwidrig handeln. Der Grundsatz der Sittenlehre sagt: liebe die Pflicht über alles! Der Grundsatz des Staats heißt: „liebe dich selbst über alles und deine Mitbürger um deiner selbst willen.“ Politische Besserung ist Rückkehr zur Sorge für die eigene Sicherheit.

In dieser Bedingung liegt die Grenze der Ausschließung: der Staat, indem er den Verbrecher ausschließt, macht zugleich den Versuch ihn zu bessern; er stößt ihn daher nicht aus, sondern sperrt ihn ab von der übrigen Gesellschaft; er schließt ihn aus, indem er ihn so einschließt, daß er unmöglich noch schaden kann.

Aber die Gefängnisse werden zugleich Besserungsanstalten, Zuchthäuser im wirklichen Sinne sein müssen, in denen durch die strenge Gewohnheit der Ordnung, der Arbeit, des Erwerbs der verbrecherische Wille gezüchtigt, disciplinirt, zur politischen Besserung getrieben wird. Ist er unverbesserlich, so trifft ihn nach einem bestimmten Termin die gänzliche Ausschließung *).

4. Die gänzliche Ausschließung.

(Todesstrafe.)

Es giebt nur einen Fall, in welchem das Verbrechen weder durch gleichen Verlust gebüßt noch der Verbrecher durch zeitweise Ausschließung gebessert werden kann: das ist der absichtliche, prämeditirte Mord. Dieses Verbrechen hebt die Möglichkeit der bürgerlichen Coexistenz auf. Den Mörder dieser Art trifft daher die absolute Ausschließung: er ist vollkommen rechtslos und außer dem Gesetz. Der Staat erklärt ihn kraft des Gesetzes für rechtslos; er bricht über ihn den Stab d. h. er zerreißt den Vertrag, der ihn mit dem Verbrecher verknüpft hat. So weit reicht das Gesetz und die richterliche Gewalt des Staats, nicht weiter.

Wo das Gesetz aufhört, da hört der Staat auf. Wer außer dem Gesetz ist, dem steht der Staat nicht mehr als Staat gegenüber, sondern als physische Macht. Was daher der Staat mit dem ausgestoßenen Mörder weiter thut, das thut er nicht mehr als Staat, sondern als physische Gewalt. Wer rechtslos ist, der hat keine Rechte, und ihm gegenüber giebt es keine. Es giebt daher kein Recht, den Mörder zu tödten; es giebt auch keines, ihn nicht zu tödten: er ist bürgerlich vernichtet.

Es giebt kein Recht, ihn zu tödten, aber möglicherweise einen Grund: wenn es kein anderes Mittel giebt, den Mörder

*) Ebendaselbst. II. §. 20. IV. S. 272—277.

unschädlich zu machen. Und unschädlich muß er gemacht werden. Dann ist sein Tod nicht Strafe, sondern Maßregel, Sicherungsmaßregel. Wenn diese Maßregel der Staat vollzieht, so tödtet er nicht als Richter (denn es giebt kein Recht zu tödten), sondern als Polizei; er tödtet aus Noth. Dann vollziehe er die Maßregel, wie man das Nothgedrungene thut, nicht als Gegenstand des öffentlichen Schauspiels, sondern als etwas, dessen man sich schämt und das man daher den Augen der Menge verhüllt; die Barbarei des Schauspiels und der Marter sei davon ausgeschlossen. Die Tödtung des Mörders fällt nicht unter das öffentliche Recht, sondern unter die nothwendigen Uebel. Am besten freilich, wenn man solche Uebel vermeiden kann; das einzige Mittel, die Tödtung zu vermeiden, wäre ewige Landesverweisung mit der Unmöglichkeit, jemals zurückzukehren, mit der offenkundigen und unauslöschlichen Bezeichnung des Mörders d. h. mit dem Brandmal*).

5. Gegensatz zwischen Kant's und Fichte's Strafrechtstheorie.

Der Tod ist keine Strafe; der Begriff der Todesstrafe daher ungereimt. Hier setzt Fichte seine Theorie mit vollem Recht der kantischen entgegen: bei Kant gilt die Strafe als Zweck, bei Fichte als Mittel; Kant setzt die Strafe in die Vergeltung, Fichte in die Verhütung, Abbüßung, Besserung d. h. in die Sicherung des Gesetzes. Das Vergeltungsprincip erklärt: „Auge um Auge, Zahn um Zahn." Daraus folgt die Nothwendigkeit der Todesstrafe; der Mörder hat den Tod verdient, er hat getödtet, also er werde getödtet!

Hier ist die Verwirrung. Die Vergeltung ist ein morali-

*) Ebendaselbst. II. §. 20. V. a—f. S. 277—282.

scher Begriff, kein juristischer, kein staatsrechtlicher, kein strafrechtlicher. Die Vergeltung ist bei der göttlichen Gerechtigkeit, nur bei ihr, sie erfolgt kraft der moralischen Ordnung der Dinge, mit welcher die politische keineswegs zusammenfällt. Kein Mensch wird leugnen, daß der Mörder den Tod verdient; daraus folgt noch lange nicht, daß der Staat das Recht hat, ihn zu tödten; es müßte sich denn der Staat für die moralische Weltordnung d. h. für eine Theokratie halten. Das alttestamentliche Wort: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!" galt in einer Theokratie. Aber der Rechtsstaat ist nicht theokratisch; er ist darum auch nicht befugt zu vergelten, nicht berechtigt zu tödten*).

Es giebt zwei Arten der Strafe. Die eine gründet sich auf den Vertrag, die andere auf die Vernichtung (Nullität) des Vertrages: jene besteht in der Abbüßung und zeitweisen (relativen) Ausschließung, diese in der gänzlichen (absoluten) Ausschließung. Die letztere allein trifft den Mörder und nur ihn.

IV.

Verfassung und Polizei.

Die Rechtsgemeinschaft wird gesichert durch das Civilgesetz, dieses durch das Strafgesetz; die Geltung beider durch die Macht der öffentlichen Gerechtigkeit, welche selbst gesichert wird durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt d. h. durch die Verfassung (Constitution). Diese erlaubt verschiedene Arten und Formen. Welche davon am besten angewendet wird, das hängt ab von den gegebenen Verhältnissen des Landes und Volks und ist daher keine Frage der reinen Rechtslehre, sondern der Politik, welche die Rechtsprincipien unter empirischen Bedingungen zu ver-

*) Ebendaselbst. II. §. 20. V. Anmerkg. S. 282—84. Vgl. S. 262.

wirklichen und darum die Zweckmäßigkeitsfragen zu lösen hat, betreffend die Form der Regierung, die Ernennung der Obrigkeit, die Art der Abgaben, den Gang des gerichtlichen Processes, die Wahl und Bestimmung der Ephoren u. s. f.*).

Der absolute Staatszweck ist die öffentliche Sicherheit; der Staat hat die Pflicht, jede Verletzung der Sicherheit durch Unglück und Unrecht zu verhüten, jedes begangene Unrecht zu bestrafen. Diese Pflicht muß er erfüllen können und die dazu nöthige Gewalt haben: eine Gewalt, deren besondere Aufgabe die Ausübung der Schutzpflicht und die Auffindung jedes Schuldigen ist, der das Gesetz verletzt hat. Diese zur Erfüllung des Staatszwecks schlechthin nothwendige Gewalt, welche die öffentliche Sicherheit in ihrem ganzen Umfange zu beaufsichtigen, jeden Schaden zu verhüten, jedes Verbrechen zu entdecken, jeden Schuldigen aufzufinden hat, ist die Polizei, das stets wachsame Argusauge des Staats, das nie geschlossen sein darf. Was hilft das Strafgesetz, wenn man den Schuldigen nicht hat? Was gilt die richterliche Gewalt ohne die polizeiliche? Die bürgerlichen Gesetze fordern die polizeilichen. Jene strafen, diese verhindern das Verbrechen und beugen den Handlungen vor, welche das Strafgesetz bedroht; sie verbieten die Mittel, welche das Verbrechen begünstigen (das Civilgesetz straft den Meuchelmord, das Polizeigesetz verbietet die Windbüchse)**).

Die Polizei soll jeden Schuldigen ohne Ausnahme entdecken: das ist ihre durch den Staatszweck gebotene unbedingte Pflicht. Der Schuldige kann jeder sein; die erste Bedingung ist daher, daß die Polizei jeden kennt, der sich im Staate aufhält, daß sie das Recht und die Pflicht hat, jede Person zu legitimiren. Das

*) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 1. S. 286—291.

**) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 2. S. 291—295.

ist nur möglich durch die genauesten Paßgesetze, die jedem gebieten, seinen Paß mit sich zu führen und diesen so einrichten, daß er die Person unfehlbar identificirt (genaue Personalbeschreibung, Portrait des Inhabers) und nicht oder nur äußerst schwer verfälscht werden kann (Einführung eines besonderen Paßpapiers, welches nur die Regierung besitzt). Es giebt zwei Verbrechen, die der Sicherheit des Eigenthums außerordentlich gefährlich und gewöhnlich schwer zu entdecken sind: falsche Wechsel und Falschmünzerei. Fichte will in der von ihm vorgeschlagenen Paßordnung das Mittel gefunden haben, welches der Polizei in beiden Fällen die Auffindung der Schuldigen möglich und leicht macht. So ernstlich ist hier die Wissenschaftslehre in die Paßordnung vertieft, daß im Einzelnen gezeigt wird, wie das Paßsystem anzuwenden und zu brauchen sei in Rücksicht der Wechselordnung und des Ankaufs der zur Falschmünzerei dienlichen Stoffe. Das beste Mittel der Sicherheit im Staat ist die durchgängige Ordnung des öffentlichen Lebens und Verkehrs. Je geordneter und polizirter der Staat ist, um so sicherer ist alles im Staat, um so weniger ist die Polizei zu fürchten und um so weniger ist daher eine geheime nothwendig*).

Hiermit ist die Rechtslehre erschöpft und alles entwickelt, was die Rechtsgemeinschaft in dem ganzen Umfange ihres Gebiets zu ihrer Geltung und Sicherheit fordert.

V.

Summe der Rechtslehre.

Wir geben den ganzen Entwicklungsgang der Rechtslehre in einer summarischen Uebersicht, die bloß die Hauptpunkte und den Fortschritt von einem Gliede zum andern hervorhebt:

*) Ebendaselbst. III. §. 21. Nr. 2. S. 295—303.

Das Ich ist nur möglich unter der Bedingung einer freien Wirksamkeit, die es sich selbst zuschreibt. Zu dieser Selbstbestimmung muß es bestimmt d. h. aufgefordert werden. Die Ursache dieser Aufforderung kann nur ein vernünftiges Wesen außer dem Ich d. h. ein anderes Ich sein.

Also fordert das Ich die Coexistenz vernünftiger Wesen, deren gegenseitige Anerkennung als freie Wesen, darum die wechselseitige Ausschließung ihrer Freiheitssphären d. h. die Rechtsgemeinschaft.

Die Rechtsgemeinschaft fordert, daß jedes Ich sich setzt als ausschließende, darum begrenzte Freiheitssphäre, d. h. als Person, als individuelles, körperliches, leibliches, sinnliches Ich. So fordert die Rechtsgemeinschaft die Coexistenz der Personen in der Sinnenwelt.

Die Bedingungen zum Dasein der Person in der Sinnenwelt sind die Urrechte. Diese können verletzt werden, aber dürfen es nicht. Sie sollen gesichert sein. Ihre Sicherung ist das Zwangsrecht, die Einrichtung einer zwingenden Macht durch den gemeinsamen Willen, die Herrschaft der Gesetze d. h. der Staat. Der Staat fordert die Staatsgewalt. Die Gerechtigkeit fordert die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt (Verfassung), die Bildung des Ephorats, die Unabhängigkeit des Ephorats von der Executive.

Innerhalb des Rechtsstaats werden die Urrechte gesichert durch das Civilgesetz (Garantie des Eigenthums, des Rechtes auf Arbeit und Absatz, die Theilung und Schließung der Arbeitszweige, die Schließung des Handels). Das Civilgesetz wird gesichert durch das Strafgesetz; dieses fordert Abbüßung und Ausschließung (relative und absolute). Die öffentliche Sicherheit selbst wird gesichert durch das Polizeigesetz (durchgängige Ordnung des Lebens im Staat).

Elftes Capitel.

Oekonomik. Ehe und Familie. Völker und Welt.

Alle menschlichen Gemeinschaften, ausgenommen die rein moralischen, die in den gegenseitigen Gesinnungen des Vertrauens, der Freundschaft u. s. f. bestehen, fordern und bedürfen die Rechtsform, entweder zu ihrer Begründung oder zu ihrem Schutz; entweder werden sie durch den Rechtsbegriff gemacht, oder dieser setzt sie voraus und wird auf die schon vorhandene und ohne ihn erzeugte Gemeinschaft bloß angewendet. Der Staat gründet sich auf den Rechtsbegriff; im Unterschiede von der staatsrechtlichen Verbindung haben wir im Staate das Leben der Familie, außerhalb desselben das Leben der Völker. Hier also entsteht die Frage: in wie weit ist auf das Leben der Familie und auf das der Völker, zuletzt auf die ganze Menschheit der Rechtsbegriff anwendbar? Wie ist Familienrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht möglich?

Wir haben schon gesehen, wie innerhalb des Staats das häusliche Leben eine geschlossene, von der öffentlichen Gewalt und Aufsicht unabhängige Sphäre für sich beschreibt. Der Kern des häuslichen Lebens ist die Familie und deren Grundlage die Ehe. Der Rechtsbegriff kann die Ehe und Familie nicht machen; beide

sind keine juridische, sondern eine natürliche und sittliche Gemeinschaft, die der Rechtsbegriff voraussetzt und auf welche derselbe als auf etwas Gegebenes seine Formen anwendet. Die Anwendung der Rechtsform auf die Ehe giebt das Eherecht. Um aber bestimmen zu können, welche Rechtsform auf die Ehe paßt und worin das Eherecht besteht, muß man vor allem wissen, was die Ehe selbst ist oder welche nothwendige Art menschlicher Gemeinschaft sie bildet? Die erste Aufgabe ist daher die Deduction der Ehe*).

I.

Das Wesen der Ehe.

1. Die beiden Geschlechter.

Das Selbstbewußtsein (Persönlichkeit) fordert den lebendigen Körper, die leibliche Individualität, die organische Natur, welche selbst wieder die Erhaltung der Gattung, die Fortpflanzung der Individuen durch die Wirksamkeit der bildenden Kraft verlangt. Wären die Bedingungen zu dieser Wirksamkeit immer vorhanden, so wäre die bildende Naturkraft unaufhörlich wirksam, so würde ein beständiges Uebergehen, ein fortwährender Wechsel der Gestalten stattfinden, wobei es zu keiner bestimmten Gestaltung, zu keiner wirklichen Individualität kommen könnte. Die bildende Kraft darf daher nicht immer wirksam, die Bedingungen ihrer Wirksamkeit dürfen nicht immer vorhanden sein. Die Wirksamkeit muß stattfinden, wenn ihre Bedingungen vereinigt sind. Also dürfen die Bedingungen, unter denen die bildende Naturkraft d. h. die Gattung wirkt, nicht immer vereinigt sein; sie müssen mithin getrennt oder von einander abgesondert existiren und erst, um

*) Grundlage des Naturrechts. Erster Anhang. Grundriß des Familienrechts. I Abschn. S. 304—318.

jene Kraft in Wirksamkeit zu setzen, vereinigt werden. Diese Vereinigung ist die Wirksamkeit der Gattung; diese Trennung ist die Sonderung der Geschlechter: es ist daher nothwendig, daß die Gattung sich in Geschlechter theilt, um ihre Wirksamkeit an Bedingungen zu knüpfen, die nicht immer vereinigt sind*).

Es muß ein Geschlecht geben, welches alle Bedingungen in sich enthält zur Bildung eines neuen Individuums, und ein zweites davon verschiedenes Geschlecht, welches die Bedingungen enthält, durch welche jene in Wirksamkeit gesetzt und zur Entwicklung gebracht werden: dieses Geschlecht ist das männliche, jenes das weibliche. Das männliche ist zeugend, das weibliche empfangend; jenes ist in der Hervorbringung neuer Individuen der thätige, dieses der leidende Factor.

Die bildende Naturkraft der Gattung muß als Streben oder Tendenz (Trieb) jedem der beiden Geschlechter inwohnen: als Geschlechtstrieb, der Befriedigung fordert. An diesen Trieb ist die Erhaltung der Gattung geknüpft; in der Befriedigung desselben verhält sich das männliche Geschlecht thätig, das weibliche leidend.

Nun ist in dem sinnlichen Ich beides gegenwärtig: Selbstbewußtsein und Naturtrieb, Vernunft und Geschlechtstrieb; beide gehören zu den Bedingungen der menschlichen Natur; daher müssen sie im Wesen derselben vereinigt und diese Vereinigung selbst eine nothwendige und ursprüngliche sein. Anders aber verhält sich die Befriedigung des männlichen Geschlechtstriebes zum Selbstbewußtsein, anders die des weiblichen. Thätigkeit entspricht, Leiden dagegen widerspricht dem Selbstbewußtsein: darum kann sich das männliche Selbstbewußtsein wohl die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, niemals das weibliche. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes als Zweck widerspricht der

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 1. S. 305—306.

weiblichen Natur, ihrem Selbstbewußtsein, ihrer Vernünftigkeit, ihrem geistigen Wesen. In diesem Punkte liegt das Problem*).

2. Selbstbewußtsein und Geschlechtstrieb.

Selbstbewußtsein und Befriedigung des Geschlechtstriebes sind beide der weiblichen Natur nothwendig, eben so nothwendig ist ihre Vereinigung. Es giebt eine Form, in welcher diese Vereinigung unmöglich ist: unmöglich kann sich das weibliche Selbstbewußtsein die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen. Also muß in der weiblichen Natur der Geschlechtstrieb eine andere Form annehmen, eine Form, in welcher seine Befriedigung Zweck sein kann in völliger Uebereinstimmung mit dem weiblichen Selbstbewußtsein. Was das Weib vermöge ihrer Natur befriedigen will, darf für sie nicht der Geschlechtstrieb sein; dieser muß dem Weibe in einer anderen Form erscheinen, nicht etwa durch Reflexion oder durch Täuschung, sondern in einer Form, die selbst Naturtrieb ist, weiblicher Naturtrieb, der charakteristische Trieb der weiblichen Natur: ein Trieb, den in der Welt das Weib allein hat. Was ist das für eine Form, für ein nothwendiger, ursprünglicher Trieb?

In diesem Punkte sind die beiden Geschlechter grundverschieden. Der Mann kann sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes zum Zweck machen, er darf sich diesen Zweck gestehen, er darf seinen Trieb mit Selbstbewußtsein befriedigen, das Weib nie. Es darf sich den Geschlechtstrieb nicht gestehen und muß ihn doch haben. Es ist nicht Erziehung und Reflexion, sondern ihre eigene Natur, die sie davon zurückhält: eben darin besteht das ewige Naturgesetz der weiblichen Schamhaftigkeit. Der Mann kann freien, das Weib nie. Wenn ein Mann freit und eine ab=

*) Ebendaselbst. I. §. 2—3. S. 306—309.

schlägige Antwort empfängt, so ist das erträglich; die abschlägige Antwort des Weibes erklärt bloß: ich will mich dir nicht unterwerfen. Wenn aber ein Weib freit und eine abschlägige Antwort erhält, so ist sie erniedrigt. Die Antwort heißt: du hast dich mir unterworfen, ich aber nehme deine Unterwerfung nicht an. Die Frage, ob das Weib nicht ebenso gut ein Recht habe zu freien als der Mann, ist eine müßige Frage. Ebenso müßig, als wenn man fragen wollte, ob der Mensch ein Recht habe zu fliegen? Warten wir mit der Rechtsfrage, bis er fliegt. Ebenso warte man mit jener anderen Rechtsfrage, bis die Weiber freien. Bis jetzt thun sie es nicht. Was sie zurückhält, ist kein äußerer Zwang; niemand hindert sie. Es ist ihre eigene Natur, die nicht zuläßt, daß sie das Freien als solches zu ihrem Zweck machen*).

3. Die Liebe als Grundform des weiblichen Geschlechtstriebes.

Was der Naturtrieb des Weibes fordert, ist die Hingebung an einen Mann; sie will sich dem Mann hingeben, nicht um ihretwillen, sondern um des Mannes willen; sie giebt sich ihm hin und für ihn. Die Hingebung für einen Anderen ist Aufopferung, die Aufopferung aus Naturtrieb ist Liebe. Daher ist die Liebe jener Naturtrieb, dessen Form der weibliche Geschlechtstrieb nothwendig und unwillkürlich annimmt. Sie hat das Bedürfniß zu lieben. Indem sie sich einem Manne hingiebt, will sie nicht ihren Geschlechtstrieb, sondern ihr Herz befriedigen: diese Befriedigung ist der ihr eigenthümliche, bewußte Zweck, den sie erfüllt als ihr Naturgesetz. Die Liebe ist ihre That und ihr Selbstbewußtsein: sie ist die einzige Form, in wel-

---

*) Ebendaselbst. I. §. 3. Nr. 2. S. 309.

cher die Befriedigung des Geschlechtstriebes mit dem weiblichen Selbstbewußtsein vollkommen harmonirt.

Diesen Trieb hat nur das Weib; nur das Weib liebt; nur durch das Weib kommt die Liebe unter die Menschen. In der Liebe des Weibes ist Trieb und Selbstbewußtsein, Natur und Vernunft wirklich eines: diese Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt beider, der einzige, den es giebt; darum ist diese Liebe unter allem Natürlichen das Vortrefflichste.

Das Weib giebt sich dem Manne hin aus Liebe; sie giebt sich hin für ihn, nur für ihn, für diesen Einen, der für sie der Einzige ist, auch nothwendig der Einzige bleibt. Denn wenn sie sich je noch einem Anderen hingeben könnte, so wäre jener ja nicht der Einzige, sondern nur der Erste, nur so lange der Beste, als er der Erste war, es war dann der erste Beste, und ihre Hingebung nicht Aufopferung und Liebe, sondern Hingebung entweder aus Reflexion (für gewisse Zwecke) oder aus Geschlechtstrieb, in beiden Fällen im Widerstreite mit der Natur des Weibes und diese erniedrigend. Die ächte Hingebung des Weibes ist nothwendig ausschließend, unbedingt und für immer. Es giebt nichts, das von dieser Hingebung ausgenommen sein könnte, es giebt keinen Vorbehalt, denn was immer das Weib sich vorbehielte, würde ihr mehr gelten als ihre Person, und damit wäre ihre persönliche Hingebung entwürdigt. Sie giebt dem Einen ausschließend und für immer ihr ganzes Dasein: so will es die Liebe, die sonst nicht Liebe wäre. Das Leben des Weibes soll ohne Rest in den Mann aufgehen, und es ist deßhalb ein schöner und richtiger Ausdruck dieses Verhältnisses, daß die Frau nicht mehr ihren Namen führt, sondern den des Mannes*).

---

*) Ebendaselbst. I. §. 4—§. 6. S. 310—313.

4. Die Großmuth des Mannes.

Wie aber wird der Mann, wenn er seiner Natur gemäß handeln will, diese Hingebung erwiedern? Das Erste ist, daß er die Aufopferung und Liebe des Weibes in ihrem ganzen Umfange erkennt und würdigt; daß er einsieht, wie sich dieses Weib freiwillig in seine Macht gegeben hat, alle ihre äußeren Schicksale, ihre ganze innere Seelenruhe. In ihre Hingebung an diesen Mann hat die Frau ihren ganzen Werth, ihr ganzes Selbstbewußtsein gelegt. Wenn sie sich in diesem Punkte je erniedrigt fühlen müßte, so wäre grenzenlos, wie ihre Hingebung, ihr Elend. Wenn der Mann einer solchen Liebe für ihn nicht würdig ist, so ist es geschehen um das Selbstgefühl der Frau, das entweder zu niedrig ist, um den Verlust seiner Würde zu empfinden oder in dem Bewußtsein der Erniedrigung zu Grunde geht.

Mit der Einsicht, welche das männliche Selbstbewußtsein fordert, muß sich der Mann dieses Verhältniß klar machen und bis auf den Grund durchschauen. Er erkennt und würdigt die Hingebung der Frau, versteht was sie will und geht in diesen Willen ein. Das ist die erste seinem Selbstbewußtsein gemäße Empfindung, womit der Mann die Liebe der Frau erwiedert. Er will, daß in der Liebe zu ihm die Frau wirklich ihr Herz befriedigt, daß sich der innerste und tiefste Trieb ihrer Natur in dieser Hingebung an ihn vollkommen erfüllt. Das geschieht nicht, wenn der Mann, durch die Liebe der Frau nicht gerührt, sondern geblendet, sich ihr unterwirft und aus Schwäche sich beherrschen läßt. Dadurch wird das Selbstgefühl der Frau verfälscht und das ganze Verhältniß beider Geschlechter verdorben. Die Frau will ihr Selbstgefühl in ihrer Hingebung haben, nicht in ihrer Herrschaft; sie will von *diesem* Manne beherrscht sein,

das ist ihr Stolz; diesen Stolz darf ihr der Mann nicht nehmen. Ebenso wenig aber darf der Mann die Frau unterdrücken und seine Herrschaft gegen sie brauchen, als ob sie sein willenloses Werkzeug wäre. Das hieße die freiwillige und gänzliche Hingebung der Frau mit gewaltsamer Unterdrückung erwiedern; das würde passen wie die Faust auf das Auge. Sich als den Gewaltigen zeigen, den Herrn spielen, wo man es kann ohne jeden Widerstand, ohne alle Kraft, ohne jede Regung des Muthes! Es giebt nichts, das kleinlicher, niedriger, unmännlicher wäre! Der unwürdigste Gegenstand weiblicher Hingebung ist ein Mann, der ein Schwächling ist oder ein Nichtswürdiger. Es giebt nichts, das einer Frau in ihrem Innersten verächtlicher scheinen muß, als ein solcher Mann, der das Gegentheil ist aller ächten Männlichkeit, aller Kraft, aller Großmuth.

Die erste Form der männlichen Empfindung, welche die aufopfernde Liebe der Frau annimmt und erwiedert, ist die Großmuth, die aus einer tiefen Rührung hervorgeht. Er will der Mann sein, dem die Frau aus ihrem innersten Triebe sich hingeben darf, ganz und für immer; er will der sein, den die Frau zu ihrem einzigen Lebenszwecke macht, er erkennt und durchschaut den Willen der Frau bis auf den Grund und macht diesen Willen mit vollem Bewußtsein zu dem seinigen, zu einer festen und unerschütterlichen Aufgabe seines Lebens. So wird der männliche Wille eines mit dem weiblichen; die Wünsche der Frau werden die Absichten des Mannes, er spricht sie aus und erfüllt sie als die seinigen. So nimmt der Mann die Seele der Frau in sich auf, und die großmüthige Empfindung wird mehr und mehr eine zarte. In dieser zärtlichen Gemeinschaft vollendet sich der Umtausch der Herzen. Die Liebe der Frau theilt sich dem Manne mit und läutert seine Empfindungen. Er muß achtungswerth

sein wollen, denn was wäre die Frau, wenn er es nicht wäre? Wie könnte er für sie der Liebenswürdigste seines Geschlechts sein, wenn er nicht unbedingt achtungswerth, nicht in der That ein wirklicher Ausdruck männlicher Tüchtigkeit wäre*)?

Soll das Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Frau der selbstbewußten Natur beider entsprechen, so fordert es von der weiblichen Seite Aufopferung für den Mann aus Trieb d. h. Liebe und von der männlichen Aufopferung mit Bewußtsein d. h. Großmuth.

5. Begriff der Ehe.

Eine solche Verbindung beider Geschlechter ist deren wirkliche Ergänzung und Einheit, die Gattung selbst, die Verwirklichung des ganzen Menschen: sie ist die vollkommene Vereinigung zweier Personen beider Geschlechter, begründet durch den Geschlechtstrieb, vollendet durch den Wechseltausch der Herzen, durch eine Willenseinheit, in welcher die Frau die ächten Bedingungen der weiblichen Natur ebenso vollkommen erfüllt, als der Mann die der männlichen. Nur in dieser Verbindung kann der Mann vollkommen Mann und das Weib vollkommen Weib sein. Darum ist eine solche Verbindung beider Geschlechter „die nothwendige Weise des erwachsenen Menschen zu existiren"**).

Diese Verbindung ist Ehe. Nur in ihr existirt der ganze Mensch; darum ist die Ehe nicht Mittel für irgend etwas Anderes, sondern ihr eigener Zweck. Der Geschlechtstrieb ist ihr Grund, die Ergänzung der Geschlechter, die Liebe der Frau, die Großmuth des Mannes, das ganze darauf gegründete gemeinschaftliche und innige Seelenleben ist ihr Inhalt. Sie verbindet diese Frau

*) Ebendaselbst. I Abschn. §. 7. S. 313—315.

**) Ebendaselbst. I. §. 7. Coroll. Vgl. §. 8. S. 315—316.

mit diesem Mann: daher ist ihre der Würde der Person einzig gemäße Form die Monogamie. Ihre Verbindung ist vollständig, untrennbar, ewig; wird sie nicht so betrachtet, so ist es auf der weiblichen Seite nicht die Liebe und auf der männlichen nicht die Großmuth, die beide verbindet, und was Mann und Frau dann vereinigt, wenn es jene Empfindungen nicht sind, mag alles andere sein, nur keine Ehe*).

Wenn aber die Ehe ist, was sie nach den Forderungen der menschlichen Natur sein soll, so enthält sie die Kraft in sich, den Menschen nicht bloß edel, sondern aufopferungsfähig zu machen; so liegen in ihr die natürlichen Triebfedern zur Tugend. Es giebt auch zur Sittlichkeit ein natürliches Motiv, aber nur ein einziges: die Ehe. „Hier ist die Aufgabe gelöst: wie kann man das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend führen? Ich antworte: lediglich dadurch, daß das natürliche Verhältniß zwischen beiden Geschlechtern wiederhergestellt werde. Es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit, außer von diesem Punkte aus**)."

II.

Das Ehe- und Familienrecht.

1. Die Freiheit der Ehe. Schutzpflicht des Staates.

Die Ehe ist deducirt. Sie ist gefordert durch die selbstbewußte Natur der menschlichen Gattung, also schlechterdings nothwendig in sich; sie ist kein erfundener Gebrauch, keine willkürliche Einrichtung, kein Rechtsvertrag, darum auch keine juridische, sondern eine natürlich-moralische Vereinigung. Nicht das Recht macht die Ehe, sondern die Ehe ist die Bedingung des Eherechts. „Erst muß eine Ehe da sein, ehe von einem Ehe-

*) Ebendaselbst. I. §. 8. S. 315—317.

**) Ebendaselbst. I. §. 7. Coroll. 2. S. 315.

recht, so wie erst Menschen da sein müssen, ehe von Recht überhaupt die Rede sein kann. Woher die erstere komme, danach frägt der Rechtsbegriff ebenso wenig, als er fragt, woher die letzteren kommen *)." Die Frage ist nur, in wie weit die Rechtsform anwendbar ist auf die Ehe; in wie weit diese vermöge ihrer eigenen Natur der öffentlichen Anerkennung und des öffentlichen Schutzes bedarf. Es handelt sich um das Verhältniß der Ehe zum Staat.

Die Ehe gehört zu den Bedingungen des menschlichen Daseins, der menschlichen Persönlichkeit und als solche zu den Urrechten, die den Schutz der Gesetze fordern. Was die Möglichkeit der Ehe vernichtet, muß der Staat für gesetzwidrig erklären. Die erste Bedingung der Ehe ist die Liebe der Frau, die freiwillige Hingebung. Jeder in dieser Rücksicht geübte Zwang macht die Ehe unmöglich; jeder Zwang dieser Art muß daher für gesetzwidrig gelten, nicht bloß der unmittelbare, sondern auch der mittelbare. Als rohe Gewaltthat (Nothzucht) ist er nach dem Gesetz eines der nichtswürdigsten und strafbarsten Verbrechen, welches gleich zu achten ist dem Morde. Indem der Staat die weiblichen Urrechte schützt, sichert er zugleich die erste Bedingung zur Möglichkeit der Ehe. Eine erzwungene Ehe ist keine. Die Geltung der Ehe ist bedingt durch die freie Einwilligung der Frau, durch das Eheversprechen; der Staat kann daher nur die Ehe anerkennen und schützen, die ihm als solche gilt: darum muß die freie Einwilligung durch einen öffentlichen Act erklärt werden (Trauung). Die ehelich Verbundenen sind ein Wille, eine Rechtsperson; als solche bedürfen sie der öffentlichen Anerkennung, welche selbst die öffentliche Bekanntmachung und Beglaubigung der Ehe fordert. Dadurch wird die Ehe rechtsgültig,

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 9. S. 317—318.

und nur als Ehe kann die Geschlechtsverbindung rechtsgültig werden*).

Ohne rechtsgültige Form ist die Geschlechtsvereinigung entweder heimliche Ehe (Hingebung aus Liebe, Ehe ohne Eheversprechen) oder Concubinat (Zusammenleben zum Zweck der Geschlechtsbefriedigung) oder Prostitution des Weibes (Hingebung für Geld). Der Staat kann die moralische Selbstentwürdigung nicht verbieten, darum das Concubinat und die Prostitution als solche nicht hindern, noch weniger aber darf er sie anerkennen oder schützen. Das Concubinat hat gar keine Rechtskraft; der Geschlechtstrieb ist kein Gewerbe, die feilen Weiber können ihre Existenz im Staate nicht durch einen Lebenserwerb rechtfertigen, den das Gesetz anerkennt. Daher darf der Staat die Prostitution nicht dulden, denn sie ist in seinen Augen erwerblos. Die heimliche Ehe dagegen, welche die innere Geltung der Ehe besitzt und nur die äußere der Rechtsform entbehrt, wird durch das Ehegesetz genöthigt, diese anzunehmen, wenn sie nicht als Concubinat gelten will d. h. als ein Verhältniß, welches die Frau entehrt**).

2. Aufhebung der Ehe. Ehebruch. Scheidung.

Mit der Ehe ist jede andere außereheliche Geschlechtsverbindung schlechterdings unvereinbar; sie ist die Vernichtung der Ehe oder Ehebruch; sobald die inneren Bedingungen der Ehe aufgelöst sind, ist keine Ehe mehr vorhanden. Doch verhält es sich, nach der Natur der Geschlechter, anders mit dem männlichen Ehebruch als mit dem weiblichen. Von Seiten der Frau ist der Ehebruch der Beweis, daß sie den Mann nicht liebt und die

*) Ebendaselbst. II. §. 10—14. S. 318—25.

**) Ebendaselbst. II. §. 22—23. S. 331—35.

Verbindung mit ihm nur als Mittel für andere Zwecke gebraucht hat. Damit ist die erste Grundbedingung der Ehe vernichtet. Es ist unmöglich, daß der Mann den Ehebruch der Frau erträgt; wenn er es thut, so trifft ihn die öffentliche Verachtung; er ist entehrt. Hat dagegen der Mann die Ehe gebrochen, so ist die Frage, ob die Liebe der Frau dadurch gestört ist, ob die Frau diesen schuldigen Mann noch lieben kann? Kann sie es nicht mehr, so ist die Grundbedingung der Ehe vernichtet, und es darf von der Frau nicht gefordert werden, daß sie die äußere Form derselben länger erträgt. Wenn aber ihre Liebe die Schuld des Mannes überdauert, so ist auch die Fortdauer der Ehe möglich. Die Frau kann dem Manne verzeihen und wird dadurch so wenig verächtlich, daß sie sogar um dieser Verzeihung willen bewunderungswürdig erscheinen kann; sie handelt großmüthig gegen den Mann. Freilich kehrt sich dadurch das ganze innere Verhältniß der Ehe um, und so kann es kommen, daß durch die Schuld des Mannes zwar die Ehe nicht aufgelöst, aber innerlich aus ihrem Schwerpunkte gerückt und völlig verschoben wird, weil von diesem Augenblick an die Großmuth auf die Seite der Frau fällt *).

Ist die Ehe innerlich gelöst und hat sie damit aufgehört eine wirkliche Ehe zu sein, so ist die Folge, daß sie auch aufhört vermöge der Rechtsform für eine solche zu gelten. Die Auflösung dieser Rechtsform ist die Scheidung. Der Staat hat in Rücksicht auf die Ehe keine Zwangsgesetze; er darf sie durch Zwang weder machen (im Gegentheil soll er sie gegen den Zwang schützen) noch hindern, er darf sie durch Zwang weder scheiden noch ihre Scheidung unmöglich machen. Er hat der Ehe gegenüber die Schutzpflicht; zur Ausübung derselben muß er aufgefordert werden, und die Eheleute selbst müssen die Hülfe des Gesetzes anrufen.

*) Ebendaselbst. II. §. 19—20. S. 327—30.

Dann giebt der Staat sein Rechtsurtheil. Entweder sind beide Theile einverstanden und erklären öffentlich, daß ihr Verhältniß aufgehört hat, eine Ehe zu sein; so kann der Staat sie unmöglich durch Zwang aufrecht halten, und die öffentliche Scheidung ist nothwendig; oder nur der eine Theil will die Scheidung, während sie der andere nicht will; so entscheidet das Gesetz nach der Gültigkeit der Klage und nach der Beschaffenheit der Schuld; der weibliche Ehebruch begründet die unmittelbare Scheidung, der männliche zunächst die Trennung und, wenn die Frau auf ihrer Klage besteht, auch die Scheidung*).

3. Die Ehe als Rechtsperson.

Die wirkliche Ehe ist eine wahrhafte Einheit des männlichen und weiblichen Willens, sie ist ein Wille und gilt daher dem Staate gegenüber als eine Person, als eine juristische Person, die nach außen, also in allen öffentlichen Angelegenheiten, der Mann repräsentirt. Innerhalb der Ehe giebt es keine Rechtsstreitigkeiten, diese treten erst ein mit der Auflösung der Ehe und werden dann nach Rechtsgesetzen entschieden; innerhalb der Ehe giebt es keine Trennung der Willen, also auch keine Trennung der Güter, erst mit der Scheidung der Personen kann die Scheidung der Güter nach dem öffentlichen Rechtsurtheil eintreten**).

Der richtige Begriff der Ehe entscheidet auch die Frage nach den öffentlichen Rechten der Frau. Es ist grundfalsch zu sagen, daß die Ehe mit den öffentlichen Rechten der Frau im Widerspruch stehe; im Gegentheil sie steht damit im vollen Einklang. Erst durch die Ehe tritt die Frau in alle öffentlichen Rechte ein;

*) Ebendaselbst. II. §. 24—30. S. 335—341.

**) Ebendaselbst. II. §. 15—18. S. 325—27. Vgl. §. 31. S. 341—43.

nur daß sie dieselben nicht in eigener Person ausübt, sondern in deren öffentlicher Ausübung sich durch ihren Mann vertreten läßt. Sie selbst lebt ganz in ihrem Mann und in ihrem Hause: das ist ihr eigener, innerster Wille. Als Glied der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und des Staats will sie nicht selbst auftreten, sondern durch ihren Mann repräsentirt sein: das ist die ihr gebührende vornehme Stellung. In diese kommt sie erst durch die Ehe. Die Männer haben unmittelbaren Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten; die Frauen haben unmittelbaren Einfluß auf die Männer. Dadurch ist ihre Einwirkung auf das öffentliche Leben in der Sache gesichert. Wollen sie mehr, so ist es nicht mehr die Sache, die ihnen am Herzen liegt, sondern der S c h e i n der Sache, das Aufsehen, die Celebrität, mit einem Wort alle jene eitlen Dinge, denen die Männer nachjagen; dann ist es der Neid gegen die Männer, der sie treibt und mehr beunruhigt, als die Liebe zu dem eigenen Mann sie befriedigt. Dabei gewinnt die Frau nichts und verliert alles.

Was daher die öffentlichen Rechte der Frauen betrifft, so handelt es sich nicht um deren Besitz, sondern um deren Ausübung, und hier können es nur die unverheiratheten Frauen sein, welche die Ausübung in eigener Person beanspruchen. Dieses Recht sollen sie haben, sie sollen jedes öffentliche Geschäft betreiben dürfen, nur kein Staatsamt, denn dieses fordert die Verantwortlichkeit des Beamten, und um seine Handlungen selbst verantworten zu können, muß der eigene Wille völlig unabhängig sein; nun aber giebt die Frau eben diese Unabhängigkeit auf, sobald sie einen Mann liebt; daher müßte sie, um ein Staatsamt verwalten zu können, das (unmögliche) Versprechen ablegen, sich einer solchen Empfindung stets enthalten zu wollen*).

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 32—38. S. 343—353.

4. Familienrecht. Eltern und Kinder.

Wie die Ehe, so ist auch das Verhältniß der Eltern zu den Kindern ein natürlich=moralisches, welches durch den Rechtsbegriff nicht gemacht, sondern worauf dieser nur angewendet wird. Die Beziehung der Eltern und Kinder zum Staate fordert, daß ihr Verhältniß durch die Anwendung der Rechtsform sich auch als Rechtsverhältniß gestalte.

Die Zeugung des Kindes, die Entwicklung desselben im mütterlichen Leibe und die Geburt sind natürliche Vorgänge, die mit physikalischer Nothwendigkeit erfolgen und in welchen die Natur des menschlichen Körpers denselben Gesetzen unterliegt, als der thierische. Aber die menschliche Natur enthält eine Grundbedingung, welche der thierischen fehlt: das Selbstbewußtsein. Das mütterliche Bewußtsein von dem Augenblick an, wo es eintritt, durchlebt die im mütterlichen Leibe reifende und an dessen Dasein und Erhaltung gebundene Entwicklung der Frucht, die Schmerzen der Geburt, das Glück der Befreiung, das Dasein des Kindes. Die menschliche Mutter ist ihres organischen Zusammenhanges mit dem Kinde, der auch nach der Geburt fortdauert, sich bewußt; der Trieb des Kindes nach Nahrung und der Trieb der Mutter zum Nähren des Kindes sind natürlich verbundene Triebe und stehen als solche in einem organischen Verhältniß; die Mutter fühlt das Bedürfniß des Kindes als ihr eigenes; das Kind ist unmittelbar ein Gegenstand des mütterlichen Mitleides und der zärtlichsten Sorgfalt, seine Erhaltung ist in der Seele der Mutter zugleich natürlicher Trieb und bewußte Aufgabe. Nun ist vermöge der ehelichen Zärtlichkeit der innigste Wunsch der Frau zugleich der Wille des Mannes; auf die Zärtlichkeit für die Frau, die Mutter seines Kindes, gründet sich zunächst die väterliche Liebe und Sorgfalt. Beide Eltern sind einig

in der Liebe für das Kind, sie wollen sein Wohlsein, darum müssen sie auch seine Freiheit wollen, darum müssen sie diese Freiheit soweit einschränken und bilden, als es das Wohl des Kindes fordert, d. h. sie müssen das Kind erziehen, nicht bloß physisch und intellectuell, auch moralisch. Dieß alles fordert die bewußte menschliche Natur von den Eltern in Rücksicht auf ihre Kinder, nicht als Pflicht, sondern als natürlich-sittliche Nothwendigkeit; das Kind muß für die Eltern ein Gegenstand solcher Pflege, solcher Empfindungen und Aufgaben sein.

Die Familie lebt im Staate, die Eltern haben öffentliche Rechte und Pflichten, sie bilden eine Rechtsperson, welche der Mann repräsentirt. Der Staat bedarf zu seinem Dasein und seiner gleichmäßigen Fortdauer einer gleichmäßigen Volksmenge und deren immer sich erneuernden Ergänzung; er bedarf der Kindererziehung und hat mithin ein Recht sie zu fordern und seinen Bürgern zur Zwangspflicht zu machen; er hat dadurch ein Recht der Einwirkung auf das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Er fordert mit Recht die Erhaltung der Kinder und erklärt deren Vernichtung (Kindesmord), weil dadurch der Staatszweck gefährdet wird, für ein strafwürdiges Verbrechen. Wie aber, wenn die Kinder schon von Geburt unfähig sind, jemals Bürger zu werden, wie der Staat sie braucht? An der Erhaltung solcher Kinder hat der Staat kein Interesse, also auch keines dagegen, daß sie ausgesetzt und dadurch mittelbar vernichtet werden; er wird dieses Verfahren nicht befehlen, auch nicht ausdrücklich erlauben dürfen, aber er braucht es nicht ausdrücklich zu verbieten. Hier finden wir Fichte wieder in seiner spartanischen Art: das Ephorat, der geschlossene Handelsstaat, die Möglichkeit der Aussetzung untauglicher Kinder! In den beiden ersten Punkten war jene lykurgische Methode (wenigstens für uns) unpraktisch und un-

politisch, in diesem dritten Punkt ist sie unter allen Umständen unmenschlich. Zugleich ist hier ein handgreiflicher Fehler in seinem Schluß: was der Staat aus moralischen Gründen niemals befehlen, niemals ausdrücklich erlauben darf, das darf er auch nicht stillschweigend erlauben, und handelt es sich dabei gar um die Möglichkeit und die Bedingungen des persönlichen Daseins, so muß er es nach seinem eigenen Princip aus Rechtsgründen ausdrücklich verbieten*).

Die Eltern sollen die Pflicht haben, ihre Kinder zu erziehen, also müssen sie auch das Recht haben, ihre Kinder zu behalten, und dürfen daher nicht gezwungen werden, öffentliche Erziehungsanstalten zu brauchen; es darf sich niemand in ihre Erziehung einmischen, weil sonst ein gleichmäßiger und geordneter Gang derselben nicht möglich wäre; mithin muß der Staat den Eltern die Herrschaft über ihre Kinder einräumen und garantiren als ein Recht, ohne welches sie die Pflicht der Erziehung nicht erfüllen können. Diese Pflicht allein ist es, welche die Herrschaft der Eltern über die Kinder rechtlich bedingt, also auch einschränkt. Die Eltern können daher unmöglich das Recht haben mit den Kindern wie mit einem Eigenthume zu verfahren, sie dürfen dieselben nicht veräußern, mißhandeln u. s. f.; hier tritt ihnen nicht bloß die Natur der elterlichen Liebe, sondern der Staat mit dem Gesetz entgegen; sie dürfen es nicht von Staats wegen. Daher hat auch der Staat diese Herrschaft der Eltern über die Kinder nicht bloß zu garantiren, sondern auch zu beaufsichtigen.

Unter der Herrschaft der Eltern sind die Kinder unfrei, unselbständig, unmündig; ihr natürlicher Vormund ist der Vater, sie werden frei, wenn sie aus der väterlichen Gewalt heraustreten, wenn ihre Erziehung vollendet ist. Ob sie es ist, darüber ent-

*) Ebendaselbst. IV Abschn. §. 48. S. 361—62.

scheiden die Eltern, indem sie die Kinder frei lassen, oder der Staat, indem er sie für brauchbare Bürger erkennt, sei es daß er ihnen ein Staatsamt überträgt oder ein öffentliches Geschäft zu treiben erlaubt. Die Verheirathung ist die Grenze der elterlichen Gewalt; da diese Grenze durch den Willen der Eltern selbst bestimmt wird, so haben die Eltern in die Heirath der Kinder zu willigen; da aber die Ehe nicht gehindert werden darf, so kann das Verbot der Eltern die Verheirathung auch nur aufschieben, aber nicht unmöglich machen. Kinder sind als solche keine (selbständigen) Personen, daher können sie Eigenthum weder haben noch erwerben. Wenn sie selbständig werden kraft des elterlichen Willens, so ist es natürlich, daß sie durch denselben Willen auch Eigenthümer werden, d. h. daß die Eltern sie ausstatten. Ueber diese Ausstattung entscheidet lediglich die Willkür und Güte der Eltern, denn die Kinder sind keine Eigenthümer, also auch nicht Miteigenthümer des elterlichen Guts. Ueber ihr Recht der Intestaterbschaft entscheidet die positive Gesetzgebung. Im Falle einer Scheidung kann ein Rechtsstreit über die Kinder entstehen: will keiner der beiden Eltern für die Erziehung sorgen, so werden dem Vater die Kosten der Erziehung und der Mutter diese selbst übertragen; will dagegen jeder der beiden Theile die Kinder haben, so soll der Mutter die Erziehung der Töchter, dem Vater die der Söhne gehören *).

III.

Völker- und Weltbürgerrecht.

1. Völkerrecht.

Das Selbstbewußtsein fordert die gegenseitige persönliche Anerkennung der Menschen als sinnlicher Vernunftwesen und die

*) Ebendaselbst. IV Abschn. §. 39—61. S. 353—368.

darauf gegründete Rechtsgemeinschaft, welche selbst ihren sicheren Bestand durch den Staat hat. Soll nun das Rechtsverhältniß so weit reichen als das Dasein menschlicher Wesen, so müßten alle Menschen Bürger desselben Staates sein und die ganze Menschheit eine einzige politische Gemeinde ausmachen. Indessen muß die Menschheit vermöge der Beschaffenheit der Erdoberfläche und ihrer Gebiete, vermöge ihrer eigenen inneren Unterschiede, der Racen, Völker, Sprachen, Religionen, Bildungsformen u. s. f. in eine Mehrheit verschiedener und getrennter Staaten zerfallen. Die Staatsgemeinschaft der gesammten Menschheit ist daher unmöglich; auf der anderen Seite ist das Rechtsverhältniß der Personen nothwendig: also müssen die Einzelnen in einer (gesicherten) Rechtsgemeinschaft stehen können, ohne zugleich in derselben Staatsgemeinschaft verbunden zu sein. Eine Rechtsgemeinschaft der Personen (in ihrer unbeschränkten Ausdehnung) ist aber nur dann möglich, wenn die verschiedenen Staaten selbst in ein gegenseitiges Rechtsverhältniß treten, d. h. wenn es ein Völkerrecht giebt: mithin ist das Völkerrecht nothwendig, und diese Nothwendigkeit ist um so dringender, je leichter die Bürger verschiedener Staaten in Rechtsstreitigkeiten gerathen können, was am ersten der Fall ist bei Grenzstaaten, daher diese vor allem ihre Grenzen reguliren, durch Verträge feststellen und gegenseitig anerkennen müssen*).

2. Gesandtschaftsrecht.

Das Rechtsverhältniß der Staaten ist nothwendig, um das Dasein der Staaten selbst und die Rechtsgemeinschaft der Personen nach innen und außen zu sichern. Um die gegenseitigen

*) Ebendaselbst. Zweiter Anhang des Naturrechts. I. §. 1—4. Coroll. S. 368—371.

Rechtsverhältnisse festzustellen, müssen die Staaten ausdrückliche Verträge schließen, die auf der gegenseitigen Anerkennung beruhen: auf der Anerkennung der Selbständigkeit und inneren Unabhängigkeit jedes der contrahirenden Staaten. Jeder Staat hat das Recht seine durch die Verträge von Seiten des anderen Staates erworbenen Rechte zu wahren und zu beaufsichtigen. Um diese Aufsicht führen zu können, muß er im fremden Staate einen (dort residirenden und innerhalb desselben unverletzlichen) Gesandten haben, der ihn repräsentirt und seine Rechte überwacht; das Völkerrecht schließt daher das Gesandtschaftsrecht in sich *).

3. Kriegsrecht.

Jeder Staat muß für seine Sicherheit sorgen und hat ein Recht dieselbe zu erzwingen; da nun die Nichtanerkennung eines fremden Staats diese seine Sicherheit gefährdet, so hat jeder Staat auf die Anerkennung des anderen ein Zwangsrecht. Der auf die gegenseitige Anerkennung gegründete Vertrag muß gehalten werden; wird er verletzt, so hat der verletzte Staat das Recht, den andern zu zwingen. Das von einem Staat auf den andern ausgeübte Zwangsrecht ist der Krieg. Der Zweck des Kriegs ist die Sicherung des kriegführenden Staats, also die Vernichtung des bekriegten, die Vernichtung der Selbständigkeit desselben, da diese der Grund der Gefahr ist. Die Selbständigkeit wird vernichtet durch die Eroberung; daher ist diese der eigentliche Zweck jedes Kriegs. Das Mittel der Kriegsführung ist die Gewalt der Waffen, daher ist es auch nur die bewaffnete Macht, die mit der bewaffneten Macht Krieg führt und auf deren Vernichtung d. h. auf die Entwaffnung derselben ausgeht. Dieser Zweck schließt die grausame Art der Kriegsführung, die Ausplünderung der un-

*) Ebendaselbst. I. §. 3—11. S. 372—376.

bewaffneten Bürger, die Verheerung, den absichtlichen Mord u. s. f. aus*).

4. Völkerbund.

(Bundesgericht. Ewiger Frieden.)

Im Kriege ist das Recht auf der Seite des Siegers; die siegreiche Gewalt entscheidet das Recht. Soll nun, wie die Gerechtigkeit fordert, nur das Recht die Gewalt haben, so müßte es immer die gerechte Sache sein, welche siegt, und es müßten deßhalb Bedingungen eingeführt werden, unter denen das Recht allemal die siegreiche d. h. die meiste Gewalt hat. Das ist nur möglich, wenn sich eine Menge Völker zum Schutze des Völkerrechts vereinigen; und da im Völkerrecht die politische Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Staaten anerkannt ist, so könnte eine solche Vereinigung kein Völkerstaat, sondern müßte ein Völkerbund sein, der durch ein Bundesgericht über jede Verletzung des Völkerrechts urtheilt und dieses sein Rechtsurtheil im Nothfall durch Gewalt d. h. durch Executionskrieg zur Geltung bringt. Durch einen solchen Völkerbund werden die völkerrechtlichen Streitigkeiten gerichtlich ausgetragen; der verurtheilte Staat wird es auf den Krieg nicht ankommen lassen, weil er der schwächere ist; die Kriege werden auf diese Weise verhindert, zuletzt unmöglich gemacht und damit der dauernde (ewige) Frieden hergestellt, das einzig rechtmäßige Verhältniß der Staaten**).

5. Weltbürgerrecht.

Innerhalb der Staatsgemeinschaft ist jeder Bürger rechtlich gesichert; er ist es auch in allen fremden Staaten, die mit dem seinigen völkerrechtlich verbunden sind. Er soll es überall sein,

*) Ebendaselbst. I. §. 12—14. S. 377—378.

**) Ebendaselbst. I. §. 15—20. S. 379—382.

so weit Menschen leben, also auch außerhalb des Staats- und Völkerrechts, d. h. außerhalb aller wirklich geschlossenen Verträge. Hier gilt das sogenannte Weltbürgerrecht, nicht die bürgerliche, sondern die bloß menschliche gegenseitige Anerkennung der Personen, nicht der bereits geschlossene Vertrag (denn es ist keiner vorhanden), sondern nur die Möglichkeit, gegenseitige Verträge zu schließen. Diese Möglichkeit soll anerkannt werden als Recht jedes Menschen gegenüber dem andern, als Menschenrecht: das ist kein Inbegriff erworbener Rechte, sondern nur die Fähigkeit, Rechte zu erwerben, die als solche mit den Bedingungen der menschlichen Natur zusammenfällt *).

*) Ebendaselbst. II. §. 21—24. S. 382—388.

Zwölftes Capitel.

Princip und Grundlegung der Sittenlehre*).

I.

Begriff der Sittenlehre.

1. Stellung und Aufgabe der Sittenlehre.

Die praktische Wissenschaftslehre hatte in ihrer Grundlegung das System der nothwendigen Triebe entwickelt und in dem zuletzt gefundenen Begriff eines „Triebes um des Triebes willen (sittlichen Triebes)" dieselbe mit der Aussicht auf das Sittengesetz geschlossen**); die Rechtslehre mußte wiederholt ihr Gebiet von dem der Sittenlehre unterscheiden und damit schon auf den Gegenstand der letzteren hinweisen. Jetzt nachdem die Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre und auf derselben das System der Rechtslehre in seinem ganzen Umfange festgestellt ist, erscheint die Begründung und Entwicklung der Sittenlehre als die nächste Aufgabe im Fortschritte des fichte'schen Systems. Und da in der absoluten Selbstthätigkeit und Freiheit das Princip sowohl der Wissenschaftslehre überhaupt als insbesondere der Sittenlehre besteht, so läßt sich voraussehen, daß hier der Geist des ganzen Systems sein eigentliches Element und seine Heimath finden, daß

---

*) Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798). S. W. II Abth. A. II Bd.

**) Vgl. oben Cap. VII dieses Buchs. Nr. III. 9. S. 590—592.

in keinem ihrer besonderen Gebiete die Wissenschaftslehre sich deutlicher und vollständiger ausprägen, daß unter dem Gesichtspunkte der Sittenlehre das Ganze des fichte'schen Systems in einen hell erleuchteten Gesichtskreis treten wird. Nehmen wir dazu die vorzügliche Kraft und methodisch ausgereifte Form der Darstellung, womit Fichte die Sittenlehre entwickelt hat, so dürfen wir mit Recht erwarten, daß sich dieses Werk, wie es in der That der Fall ist, durch seinen classischen Werth unter allen übrigen hervorhebt.

Die Disposition der Aufgabe liegt hier so einfach als bei der Rechtslehre. Es handelt sich um diese drei Hauptpunkte: das Princip der Sittenlehre, die Anwendbarkeit dieses Princips, die Anwendung selbst.

2. Philosophische Sittenlehre.

Die erste Aufgabe ist daher die Feststellung des Princips. Nichts steht in der Wissenschaftslehre fest als das Bewiesene. Etwas im Geiste der Wissenschaftslehre beweisen, heißt allemal darthun, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig durch das Selbstbewußtsein gefordert wird oder aus dessen Bedingungen folgt. Diesen Beweis nennt Fichte die Deduction. Es handelt sich daher in erster Linie um die Deduction des Princips: um die Ableitung des Sittengesetzes aus dem Ich.

Es giebt ein menschliches Thun und Lassen, welches von äußeren Zwecken völlig unabhängig ist: in dieser seiner Unabhängigkeit unterscheidet es sich von dem Erkennen (theoretischen Thätigkeit), in der Unabhängigkeit von allen äußeren Zwecken unterscheidet es sich von dem bloß rechtlichen Handeln. Dieses völlig unabhängige Thun und Lassen ist sittlicher Art. Es ist nicht willkürlich, sondern es findet sich dazu in dem menschlichen Ge-

müth eine Nöthigung; gerade darin, in dieser nothwendigen Beschaffenheit, an der nichts willkürlich gemacht oder geändert werden kann, besteht die moralische oder sittliche Natur des Menschen, die daher aller Reflexion in uns vorausgeht und durch diese nicht gemacht, sondern bloß erkannt wird. Nehmen wir das Sittliche, wie es zunächst erscheint und sich uns unwillkürlich aufdrängt, als eine bloße Thatsache des Bewußtseins und begnügen uns bei dieser nicht weiter dringenden Einsicht, so entsteht „die factische oder gemeine Erkenntniß der sittlichen Natur", die philosophisch gar keinen Werth hat. Die philosophische Erkenntniß geht tiefer; sie will jene Thatsache des sittlichen Bewußtseins ergründen oder aus ihren nothwendigen Bedingungen ableiten. Diese Einsicht ist die genetische Erkenntniß des sittlichen Bewußtseins, die Ableitung desselben aus dem Ich, die Deduction des Sittengesetzes. Dadurch allein entsteht eine „Wissenschaft der Moralität", eine „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur" d. h. Sittenlehre im Geist der Wissenschaftslehre *).

3. Die Grundbedingungen des Sittlichen.

(Freiheit und Stoff.)

Diese Deduction hat eine Vorbedingung. Da alles sittliche Handeln in einer subjectiv völlig freien und unabhängigen Wirksamkeit besteht, welche selbst nur möglich ist unter der Bedingung eines zu überwindenden Widerstandes, oder da alle sittliche Freiheit in uns wesentlich **Befreiung** ist, die als solche etwas zu Ueberwindendes (etwas, wovon wir uns zu befreien haben) voraussetzt, so sind die beiden Vorbedingungen, ohne welche überhaupt von Sittlichkeit nicht geredet werden kann, die Freiheit

*) Das System der Sittenlehre u. s. f. I Hptstück. Deduction des Princips der Sittlichkeit. Vorerinnerung zu dieser Deduction. S. 13—18.

und ihr Gegentheil (der zu überwindende Widerstand, der uns gegebene, unfreie, widerstrebende Stoff). Daher wird vor allem die Thatsache dieser beiden Bedingungen aus dem Ich abgeleitet oder deducirt werden müssen: das ist die Aufgabe der Einleitung in das System der Sittenlehre*).

Gehen wir aus von der Thatsache des gewöhnlichen oder empirischen Bewußtseins, so hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie diese Thatsache nur abgeleitet werden kann aus einem Princip, welches selbst nicht in die Form des Bewußtseins eintritt noch jemals in dieselbe eintreten kann. Das gewöhnliche Bewußtsein ist Wissen von einem (uns gegebenen) Object; ich kann nicht wissen, daß etwas mir gegenübersteht (außer mir ist), ohne von mir selbst zu wissen; daher ist das objective Bewußtsein nothwendig bedingt durch unser Selbstbewußtsein, und dieses besteht in dem Bewußtsein unserer eigenen Wirksamkeit. Hier ist das Princip: Ich der Wissende und Ich der Wirkende bin schlechthin dasselbe; das wissende Ich ist Subject, das wirkende Ich ist Object (des Selbstbewußtseins); Subject und Object (Wissen und Sein) sind demnach hier schlechthin Eines oder absolut identisch. „Ich weiß von mir dadurch daß ich bin, und bin dadurch, daß ich von mir weiß": diese unmittelbare Uebereinstimmung zwischen Subject und Object, diese absolute Identität beider ist das alleinige Princip alles Bewußtseins.

Im Princip des Bewußtseins sind Subject und Object absolut identisch; in der Form des Bewußtseins sind beide stets getrennt, und nur in dieser Trennung ist die Form des Bewußtseins möglich: daher kann jenes Princip in diese Form nicht eingehen. Oder, wie sich Fichte ausdrückt: „das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtsein zu Grunde liegt und

*) Einleitung. S. 1—12.

zufolge dessen das Subjective und Objective im Bewußtsein unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X, kann als Einfaches auf keine Weise zum Bewußtsein kommen*)."

Sind nun innerhalb des Bewußtseins jene beiden Bedingungen (Subject und Object) nothwendig getrennt, die im Grunde des Bewußtseins nothwendig Eines sind, so folgt daß die im Bewußtsein Getrennten nothwendig vereinigt oder in Uebereinstimmung gesetzt werden müssen. Die Einheit Getrennter ist Verbindung; die nothwendige Verbindung ist Causalverknüpfung: daher ist das Bewußtsein, welches Subject und Object trennen und zugleich vereinigen muß, nur möglich als (das Bewußtsein der) Causalverknüpfung zwischen Subject und Object.

Diese Verbindung ist nothwendiger Weise eine zweifache, denn jede der beiden Seiten muß als Ursache und Wirkung der andern gelten: 1) das Object ist Ursache des Subjects, dieses folgt aus dem Object, es richtet sich nach ihm, d. h. es stellt vor, was das Object ist, der Begriff folgt aus dem Sein: diese Art der Uebereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das Erkennen oder das theoretische Ich; 2) das Subject ist Ursache des Objects, dieses folgt aus dem Subject, es richtet sich nach ihm, das Sein folgt aus dem Begriff (Zweckbegriff): diese Art der Uebereinstimmung beider innerhalb der Trennung ist das wirkende oder praktische Ich. Darum ist alles Bewußtsein, weil es in dieser doppelten Causalverknüpfung (Uebereinstimmung) zwischen Subject und Object besteht, nothwendig sowohl theoretisch als praktisch; und die Wissenschaftslehre als Begründung oder Theorie des Bewußtseins nothwendig sowohl theoretische als praktische Wissenschaftslehre**). Die absolute Einheit von Subject

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 5. S. 5. Vergl. Nr. 1.

**) Vergl. oben III Buch. III Cap. Nr. IV. S. 505—507.

und Object (Princip des Bewußtseins) muß innerhalb der Trennung beider (Form des Bewußtseins) gleichsam gebrochen erscheinen als Causalnexus, d. h. als theoretische und praktische Uebereinstimmung. Jene besteht im Erkenntnißbegriff, diese im Zweckbegriff: so gestaltet sich die unmittelbare Uebereinstimmung in der Form des Bewußtseins. Daher nennt Fichte den Erkenntniß- und Zweckbegriff (das Erkennen und Wollen) „eine besondere Ansicht jener unmittelbaren Uebereinstimmung"; und da diese besondere Ansicht (das theoretische und praktische Ich) nur bedingt ist durch die Form des Bewußtseins und zugleich alle Arten der Trennung und Uebereinstimmung zwischen Subject und Object in sich schließt, so darf Fichte erklären: daß „der gesammte Inhalt alles möglichen Bewußtseins durch die bloße Form desselben gesetzt sei"*).

Kein Bewußtsein von irgend etwas ohne Bewußtsein des eigenen Selbstes, kein Selbstbewußtsein ohne Wahrnehmung der eigenen Thätigkeit, und diese letztere selbst ist nicht wahrnehmbar ohne Vorstellung eines Widerstandes von außen, der, von unserer eigenen Thätigkeit völlig unabhängig und derselben entgegengesetzt, als „bloße Objectivität" erscheinen muß, „als etwas nur Bestehendes, ruhig und todt Vorliegendes, das bloß **ist**, keineswegs aber **handelt**, das nur zu bestehen strebt und daher allerdings mit einem Maße von Kraft zu bleiben, was es ist, der Einwirkung der Freiheit auf seinem eigenen Boden widerstrebt, nimmermehr aber dieselbe auf ihrem Gebiete anzugreifen vermag". „So etwas heißt mit seinem eigenthümlichen Namen **Stoff**." Ohne Vorstellung eines solchen Stoffs keine Vorstellung eines unserer Thätigkeit entgegengesetzten Widerstandes, keine Wahrneh-

*) System der Sittenlehre. Einleit. Nr. 5. S. 2—6. Vergl. Nr. 2. 3. 4. S. 2—4.

mung unserer eigenen Thätigkeit, kein Selbstbewußtsein, kein Bewußtsein, kein Sein. Mit der Vorstellung des Stoffs würde das Bewußtsein selbst aufgehoben werden. Es ist daher unmöglich, daß jene Vorstellung je aufgehoben wird; sie ist dauernd und unveränderlich: sie folgt aus dem Gesetz des Bewußtseins*).

Eben so nothwendig als die Setzung der bloßen Objectivität oder des Stoffs ist die Setzung der eigenen Thätigkeit, des Subjects als wirksamer (realer) Kraft. Nun sind im Bewußtsein Subject und Object getrennt. Das Subjective im Unterschiede vom Objectiven ist Vorstellung oder Begriff. Mithin muß innerhalb dieser Trennung (oder des Bewußtseins) das eigene Thun als eine Wirksamkeit erscheinen, die vom Subject aus- und auf das Object übergeht, d. h. als Causalität des Begriffs oder als Causalität durch den Begriff: so allein kann sich im Bewußtsein unsre absolute Selbstthätigkeit darstellen. Diese durch das Gesetz des Bewußtseins geforderte Vorstellung unserer absoluten Selbstthätigkeit heißt Freiheit. Der Begriff, als wirksam vorgestellt, ist Zweckbegriff; Causalität des Begriffs ist Zweckthätigkeit; die Setzung des Zwecks in Rücksicht auf das Object („der Zweckbegriff, objectiv angesehen") ist Wollen. Das Ich, vorgestellt als Princip der Wirksamkeit, ist Wille. Soll der Wille auf den Stoff wirken oder Causalität in der Körperwelt haben, so muß er selbst Stoff, materieller, articulirter Leib sein: Wille und Leib ist daher ein und dasselbe, von zwei Seiten betrachtet; was als Subject Wille genannt wird, das heißt in seiner objectiven Erscheinung Leib. So deutlich ausgesprochen und so tief begründet findet sich bei Fichte das Princip der schopenhauer'schen Lehre**).

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 6. S. 6—8.

**) Ebendaselbst. Einl. Nr. 7 u. 8. S. 8—11.

Die absolute Selbstthätigkeit erscheint demnach in der Form des Bewußtseins und nach dem Grundgesetze des letztern zugleich als Causalität des Begriffs und Causalität des Stoffs, als Zweckthätigkeit und Nothwendigkeit, Freiheit und Materie, Wille und Leib: als diese nothwendige Verknüpfung der beiden Enden der ganzen Vernunftwelt*). Hier sind die beiden Bedingungen, welche die sittliche Thätigkeit sich voraussetzt.

„Das einzige Absolute, worauf alles Bewußtsein und alles Sein sich gründet, ist reine Thätigkeit. Diese erscheint zufolge der Gesetze des Bewußtseins und insbesondere zufolge seines Grundgesetzes als Wirksamkeit auf etwas außer mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt an dem andern sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einzige reine Wahre ist meine Selbständigkeit**)."

II.

Die Deduction des Sittengesetzes***).

1. Bestimmung der Aufgabe.

Unsere Sittlichkeit besteht in einem von allen äußeren Zwecken völlig unabhängigen Thun und Lassen, also in unserer absoluten, bloß durch sich bestimmten Selbstthätigkeit, d. h. in einem solchen Handeln, dessen alleiniges Gesetz der Begriff der Selbstthätigkeit ist. Wenn wir genöthigt sind, diesen Begriff unserer absoluten Selbstthätigkeit zur Norm unseres Handelns zu machen oder uns selbst in allen unseren Handlungen durch die-

*) Ebendaselbst. Einl. Nr. 7. S. 10.

**) Ebendaselbst. Einl. Nr. 9. S. 11—12.

***) Ebendaselbst. I Hauptstück. S. 18—62.

sen Begriff zu bestimmen, so ist die Selbstthätigkeit unser Gesetz (Sittengesetz). Wenn wir einsehen, *warum* wir genöthigt sind, den Begriff unserer Selbstthätigkeit zum Gesetz unseres Handelns zu machen, so wird dadurch das Sittengesetz abgeleitet und die Sittenlehre begründet. Wird diese Nothwendigkeit, wie es die Wissenschaftslehre fordert, aus dem Ich abgeleitet, so ist damit das Sittengesetz deducirt und die erste Aufgabe der Sittenlehre gelöst. Das Ich muß seine Freiheit zu seinem Gesetz machen, oder es wäre kein Ich: so nothwendig das Ich, ebenso nothwendig ist das Sittengesetz; wird dieses aufgehoben, so ist damit auch das Ich selbst aufgehoben; wird das Ich gesetzt, so ist das Sittengesetz davon die nothwendige Folge. Die Einsicht in *diesen* Zusammenhang ist der Punkt, um den es sich in der Deduction handelt.

Wir zergliedern die Aufgabe genau. Um seine Freiheit zu seinem Gesetz machen zu können, muß das Ich 1) den Begriff seiner Freiheit oder die Vorstellung seiner absoluten Selbstthätigkeit haben*); es muß daher 2) sich eben dieser absoluten Selbstthätigkeit bewußt werden und also 3) in Wahrheit absolut selbstthätig sein**).

2. Das Ich als absolute Selbstthätigkeit.

Das Ich ist, was es ist, für sich; es ist die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Denkenden und Gedachten. Das Bewußtsein trennt diese Einheit, es trennt das Denken vom Gedachten, das Wissen vom Sein und läßt dieses (das Ge-

*) Vergl. oben S. 692.

**) System der Sittenlehre. I Hauptstück. Deduction. Vergl. mit den obigen Bedingungen die drei Aufgaben der Deduction (§. 1 — §. 3) in umgekehrter Reihenfolge.

dachte) als unabhängig vom Denken erscheinen. Was daher das Ich unabhängig von seinem Denken ist, (dieses ursprüngliche Sein) erscheint dem letzteren als etwas Gegebenes, Vorgefundenes, als ursprüngliche reelle Kraft, die als solche nur sich selbst bestimmt, also in der absoluten Selbstthätigkeit besteht, nicht in der Wirksamkeit auf etwas Anderes, sondern in einer Selbstthätigkeit, die nur sich zum Ziel hat, d. h. in der Tendenz zur Selbstthätigkeit um ihrer selbst willen, also in der Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit. Diese Tendenz nennt Fichte „das objective Sein des Ich". Dieses „reelle Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst" nennt er wollen, nur wollen. In diesem Wollen (sich wollen) besteht das ursprüngliche Sein des Ich. Daher der Satz: „ich finde mich selbst als mich selbst nur wollend*)."

3. Die Selbstthätigkeit als Freiheit.

Das ganze Wesen des Ich besteht in der absoluten Selbstthätigkeit; die Tendenz zu dieser ist daher „Trieb auf das ganze Ich". Das Ich muß, was es ist, wissen; jener Urtrieb, der das objective Sein des Ich ausmacht, muß daher die Intelligenz bestimmen, er muß sich als Gedanke äußern, als nothwendiger, unmittelbarer, erster Gedanke: diese nothwendige Vorstellung unserer absoluten Selbstthätigkeit (Willens) ist das Bewußtsein der Freiheit. Wäre das Ich nicht ursprüngliche Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, so wäre es kein Ich; wäre es sich dieser Tendenz (seines Wollens) nicht bewußt oder, was dasselbe heißt, ohne die Vorstellung seiner Freiheit, so wäre es auch keines. So nothwendig demnach das Ich selbst, ebenso nothwendig ist seine ursprüngliche Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit und die Setzung

*) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 1. S. 18 flgd. Vergl. §. 3. S. 60.

seiner Freiheit. Aber es ist nicht genug, daß es sich als frei denkt: es muß diese seine Freiheit als Gesetz vorstellen*).

4. Die Freiheit als Nothwendigkeit (Gesetz).

Was das Ich ist (absolute Identität von Subject und Object), trennt das Bewußtsein in zwei von einander unterschiedene Seiten und fordert deren nothwendige Vereinigung in der Form der Causalverknüpfung: so entsteht innerhalb des Bewußtseins auf der subjectiven Seite die Causalität des Begriffs (Freiheit), auf der objectiven Seite die des Stoffs (Nothwendigkeit). Das Ich ist die Identität beider Seiten und fordert daher deren absolute Vereinigung; daher können im Ich Freiheit und Nothwendigkeit einander nicht entgegengesetzt, sondern müssen eines sein: die Freiheit ist selbst nothwendig, sie ist das Gesetz, dem wir uns schlechterdings unterwerfen. Das Ich wäre nicht Ich, wenn die Freiheit nicht Gesetz wäre; die Freiheit wäre nicht Gesetz (sondern Zwang, also nicht Freiheit), wenn wir nicht selbst sie zu unserem Gesetz machten mit Freiheit und um der Freiheit willen; das Gesetz wäre nicht Freiheit, wenn es nicht autonom wäre. Wir sollen unsere Freiheit nach dem Begriff unserer Selbständigkeit bestimmen, schlechthin und ohne Ausnahme: das ist ein nothwendiger Gedanke unserer Intelligenz, dieser Gedanke ist das Princip der Sittlichkeit: das Sittengesetz**).

Die Deduction des Sittengesetzes ist einleuchtend. Hier ist sie in ihrer negativen Form: kein Sittengesetz, keine Autonomie, keine Einheit von Freiheit und Gesetz (Nothwendigkeit), keine Möglichkeit der Vereinigung beider, also auch keine Vereinigung von Subject und Object innerhalb der Trennung beider, also auch keine

*) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 2.

**) Ebendaselbst. I Hauptstück. §. 3.

Möglichkeit der Trennung, keine Möglichkeit des Bewußtseins, kein Ich. Wir geben die Deduction des Sittengesetzes aus dem Ich in folgendem Schema:

Ich

Subject = Object

Bewußtsein (Trennung)

Subject | Object

Selbstthätigkeit | Stoff

Causalität des Begriffs | Causalität des Stoffs

Freiheit | Nothwendigkeit

Freiheit = Nothwendigkeit

Freiheitsgesetz

Freiheit unter dem Gesetz
der Freiheit
(Absolute Autonomie)

Sittengesetz.

III.

Anwendbarkeit oder Realität des Sittengesetzes*).

1. Die Stellung der Frage.

Es ist bewiesen, daß aus dem Wesen des Selbstbewußtseins das Sittengesetz nothwendig folgt, daß demnach seine Geltung im Ich und für dasselbe unbedingt feststeht; es ist damit noch nicht bewiesen, daß es mit derselben Nothwendigkeit auch in

*) Ebendaselbst. II Hauptstück. Deduction der Realität und Anwendbarkeit des Princips der Sittlichkeit. S. 63—156.

Rücksicht auf die Welt gilt, daß es auf dieselbe anwendbar, in ihr ausführbar ist. Und was wäre das Sittengesetz, wenn es in der Welt nicht ausführbar wäre; wenn, was zufolge desselben geschehen soll, nicht geschehen könnte? Nachdem das Sittengesetz selbst dargethan worden, handelt es sich jetzt darum, seine Realität (in Rücksicht auf die Welt) zu deduciren.

Die Deduction geschieht, wie die Wissenschaftslehre sie fordert. Es muß gezeigt werden, daß aus denselben Bedingungen, aus denen das Sittengesetz folgt, auch seine Anwendbarkeit auf die Welt hervorgeht, daß beides begründet ist in dem Wesen des Ich. Setze, das Sittengesetz könne in der Welt nichts ausrichten oder habe auf diese keine Causalität, so könnte das Ich nicht sein, was es ist. Hebe das Sittengesetz auf, so ist das Ich selbst aufgehoben: diese Nothwendigkeit ist bewiesen. Hebe die Realität des Sittengesetzes auf, so ist das Ich selbst ebenfalls aufgehoben: diese Nothwendigkeit ist jetzt zu beweisen.

Ich will gleich sagen, in welchem Punkte der Nerv des Beweises liegt. Es verhält sich mit dem fichte'schen Beweise von der Realität des Sittengesetzes ganz ähnlich als mit dem kantischen Beweise von der Realität der Kategorien. Wenn die Kategorien die Bedingungen sind, unter denen es überhaupt Erfahrung giebt, so folgt selbstverständlich, daß sie in aller Erfahrung gelten. Wenn das Sittengesetz als die Bedingung begriffen werden muß, unter der es überhaupt Welt giebt, so ist seine Ausführbarkeit (Geltung) in der Welt d. h seine Realität davon die einfache und unmittelbare Folge.

Es wird daher alles davon abhängen, daß man von vornherein die Frage richtig stellt. Nimmt man die Welt als etwas von dem Ich völlig Unabhängiges, als Ding an sich, so ist die Frage unlösbar und die Realität des Sittengesetzes unmöglich.

Nimmt man dagegen die Welt, wie sie allein zu nehmen ist, als das nothwendige Object des Ich, so stellt sich die Frage so, daß die Lösung sich von selbst daraus ergiebt.

Setzen wir also, wie es die Wissenschaftslehre auf Grund ihrer schon geführten Beweise verlangt, daß die Welt gleich ist dem Objecte des Ich d. h. dem Nicht-Ich; daß Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig einschränken und darum in durchgängiger Wechselwirkung stehen; daß demnach was in dem beschränkten (theilbaren) Ich geschieht, nothwendig auch in dem Nicht-Ich seine Wirkung äußert: so ist die Frage nach der Realität des Sittengesetzes (Causalität desselben auf die Welt) gleichzusetzen der Frage: wie das Sittengesetz wirksam sein könne auf das beschränkte Ich? Und da dieses gleich ist dem leiblichen, sinnlichen, empirischen Ich, so handelt es sich in dem Hauptpunkte der Sache um die Causalität des Sittengesetzes in Rücksicht auf das sinnliche Ich. Nun ist das Sittengesetz selbst nichts anderes als der Ausdruck des reinen Ich oder der absoluten Selbstthätigkeit, die nur sich zum Zweck hat: mithin zieht sich die ganze Frage in die Formel zusammen: wie das reine Ich wirksam sein könne auf das empirische Ich? Das reine Ich als die absolute Selbstthätigkeit, die nur sich zum Zweck hat, ist die Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, „der Trieb auf das ganze Ich", „der Trieb der Freiheit um der Freiheit willen", kurzgesagt: es ist reiner Trieb; das empirische, sinnliche, leibliche, beschränkte Ich ist ein System bestimmter, sinnlicher Triebe, kurzgesagt: es ist sinnlicher Trieb. Die Causalität des Sittengesetzes auf die Welt ist demnach gleichzusetzen der Causalität (des reinen Ich auf das sinnliche Ich oder) des reinen Triebes auf den sinnlichen Trieb: damit sind die beiden Seiten der Frage, die zunächst als Gegensatz erscheinen, unter gleichen Nenner gebracht und die Frage so gestellt, daß sie die Bedingungen der Lösung in sich schließt.

Auch läßt sich die Lösung selbst schon hier vorausnehmen. Denn da jene beiden Seiten sich zu einander verhalten, wie das Höhere zum Niederen oder wie das Bedingende zum Bedingten, so wird es das Sittengesetz sein müssen, unter dessen Bedingung das sittliche Ich und damit zugleich das Nicht-Ich, also alles von dem Ich Unterschiedene d. h. die Welt steht; so ist das Sittengesetz nothwendig zugleich Weltgesetz, woraus seine Ausführbarkeit in der Welt, seine Anwendbarkeit auf die Welt, mit einem Worte seine Realität von selbst einleuchtet.

2. Das Ich als Trieb und Gefühl (Natur).

Um also dieses zweite Problem der Sittenlehre aufzulösen und das Verhältniß der beiden Triebe richtig zu fassen, müssen wir auf den Begriff des Triebes näher eingehen. Was das Ich ursprünglich ist, muß, wie schon gezeigt worden, dem Bewußtsein als etwas Gegebenes oder Vorgefundenes erscheinen. Das Ich ist in seinem ursprünglichen Sein Tendenz oder Trieb zur Selbstthätigkeit; es muß sich daher als Trieb (Wille) finden oder, was dasselbe heißt, es muß sich als „getrieben" erscheinen. Das Ich als Bewußtsein oder Intelligenz muß seiner selbst als eines Triebes inne werden; diese Erkenntniß hängt nicht von der Freiheit der Reflexion ab, sondern ist eine unwillkürliche und nothwendige Bestimmtheit der Intelligenz d. h. Gefühl. Das Ich ist Trieb und fühlt sich als solcher; es ist Grund des Triebes, der Trieb ist Grund des (dadurch erregten) Gefühls oder mit andern Worten: „ich bin gesetzt objectiv als getrieben, subjectiv als fühlend diesen Trieb". Diese Setzung ist von meiner Reflexion und damit von meiner Freiheit ganz unabhängig; es giebt mithin ein ursprünglich bestimmtes (der Reflexion vorausgesetztes) System von Trieben und Gefühlen. Was aber unab-

hängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt „Natur". Jenes System der Triebe und Gefühle ist demnach Natur. Ich selbst bin ein solches System, ich bin als solches gesetzt, finde mich so vor, das Bewußtsein, so zu sein, drängt sich mir unwillkürlich auf: jene Natur ist demnach meine Natur. Daher der Satz: „ich bin Natur, und diese meine Natur ist ein Trieb"*).

3. Der Trieb als Naturproduct. Die Natur als organisches System.

Bildungstrieb. Organisationstrieb.

Der Trieb selbst kann nicht willkürlich gesetzt werden, er ist aus einem Acte der Freiheit nicht zu erklären; ebenso wenig läßt er sich denken als ein Glied des Naturmechanismus, denn in der mechanischen Causalverknüpfung der Erscheinungen wird die Wirksamkeit äußerlich fortgepflanzt von Glied zu Glied und beruht daher auf einer fortgesetzten Mittheilung der Kraft; dagegen ist der Trieb eine innere auf sich selbst wirksame, sich selbst bestimmende (also von außen nicht mittheilbare) Kraft**). Diese Selbstbestimmung des Triebes kann aber nicht willkürlich gemacht, nicht gewählt, durch keinen Begriff erzeugt werden; sie ist, wie sie ist, nicht durch Freiheit, also durch Natur gesetzt und will daher lediglich als Naturproduct gedacht und erklärt werden. Was vom Triebe als solchem gilt, gilt auch von meiner Natur, denn meine Natur ist Trieb. Daher muß sie gedacht werden als Naturproduct oder als Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Ich bin Trieb, mein Trieb ist Selbstbestimmung, dieser durch

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Fünfter Lehrsatz. Nr. IV. S. 107—109. Vergl. damit Nr. I—III. S. 102—107.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. Nr. V. S. 109—111.

sich bestimmte Trieb ist Naturproduct, d. h. der Grund dieser Selbstbestimmung liegt im Ganzen der Natur, dieses Ganze ist die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile, mithin muß die Natur als ein solches Ganze gedacht werden, in welchem jeder Theil durch sich bestimmt und in dieser Bestimmtheit zugleich ein „Resultat ist von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst": als ein Ganzes, dessen Theile jeder sich selbst und zugleich alle sich wechselseitig bestimmen, die insgesammt daher sich gegenseitig bedingen und bedürfen, d. h. als ein organisches Ganze. „Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganze und wird als solches gesetzt*)."

In einem organischen Ganzen ist jeder Theil durch sich bestimmt und bedarf zugleich die Vereinigung mit den andern. Bedürfniß ist Trieb. Jeder Theil hat sein Maß von Realität und zugleich den Trieb zu den anderm. „Kein Element ist sich selbst genug, nur für sich und durch sich selbständig; es bedarf eines anderen, und dieses andere bedarf seiner: es ist in jedem der Trieb auf ein fremdes." Dieses Streben jedes Theiles zur Vereinigung und Ergänzung mit den andern ist der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: „Bildungstrieb". Ein solcher Bildungstrieb ist daher nothwendig in der Natur. Das dadurch gebildete Ganze ist organisch: jener Bildungstrieb daher Organisationstrieb und als solcher durch die ganze Natur verbreitet. Die Natur muß daher gesetzt werden als organisirend, und ihr Resultat (meine Natur) als organisches Naturproduct**).

So gewiß ich bin, so gewiß finde und fühle ich mich als Trieb und diesen so empfundenen Trieb als Natur, als meine Natur, als etwas durch Natur Gesetztes, als Naturproduct;

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VI. S. 112—115.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VII. S. 115—121.

aber meine Natur könnte nicht Naturproduct sein, wenn nicht der ganzen Natur in jedem ihrer Theile der Bildungstrieb inwohnte, wenn nicht durch die ganze Natur der Trieb zur Organisation verbreitet wäre *).

Ich finde mich als organisches Naturproduct, als ein in sich geschlossenes Ganze, in welchem jeder Theil vermöge der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit die Vereinigung mit den anderen bedarf und erstrebt, alle Theile insgesamt daher jeder aus eigenem Trieb ihre Gemeinschaft suchen und erhalten. Das organische Naturproduct kann demnach nur bestehen durch die fortgehende Wirksamkeit des ihm inwohnenden Bildungstriebes, d. h. es muß gedacht werden als sich selbst organisirend. Da nun alle Theile zusammengenommen (die Vereinigung aller dieser Theile) gleich ist dem Ganzen, so ist der auf diese Vereinigung gerichtete Bildungstrieb in seiner fortgehenden Wirksamkeit gleich dem Selbsterhaltungstriebe des Ganzen, dem Triebe zum Dasein, nicht zum bloßen Dasein, sondern zu dieser durchgängig bestimmten Existenz und zu allen für diese bestimmte Existenz nöthigen Bedingungen. Dieser Selbsterhaltungstrieb ist die Bedingung, unter der etwas als ein zur Erhaltung des Ganzen nöthiges Object begehrt wird. Nicht aus der Natur des Objects, sondern aus meiner Natur folgt die bestimmte Begierde (Begierde nach etwas); nicht das Object ist der Grund der Begierde, sondern meine Begierde ist der Grund, daß ein Naturding ihr Gegenstand z. B. Nahrungsobject (Speise und Trank) wird **).

4. Der Trieb des Ich als Sehnen.

Freiheit und Nothwendigkeit, Selbstbestimmung und Natur.

Was ich bin, darauf muß ich (nach dem Gesetze des Ich)

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 8. VII. S. 121—122.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Folgerungen. Nr. I. S. 122—124.

reflectiren. Ich bin Trieb; also muß der Trieb Object meiner Reflexion werden, sonst wäre er nicht *mein* Trieb; ich muß finden (empfinden), daß mir etwas fehlt, ich habe nicht bloß das Bedürfniß, sondern fühle es oder sehne mich wonach. Diesen so reflectirenden Trieb nennt Fichte „Sehnen" oder „Gefühl des Bedürfnisses"*). Ich bin Natur, ich bin zugleich unmittelbar Object meines Bewußtseins: meine Natur ist darum nothwendig ein unmittelbares Object meines Bewußtseins. Das Subject dieses Bewußtseins bin ich selbst, als dieses Subject bin ich frei und bestimme mit Freiheit mich selbst. Nun steht jedes Object des Bewußtseins unter der Bedingung des letzteren; diese Bedingung ist das Subject des Bewußtseins, und dieses Subject ist freie Selbstbestimmung. Was in mein Bewußtsein eintritt, ist daher nothwendig abhängig von meiner Selbstbestimmung; diese Abhängigkeit trifft daher auch den Trieb, der mir zum Bewußtsein kommt. Sobald der Trieb in mein Bewußtsein eintritt, erscheint er in dem Gebiet, wo *ich* wirke, und kommt damit in meine Gewalt; er ist jetzt empfundener Trieb, Sehnen, Gefühl des Bedürfnisses d. h. Trieb zur Befriedigung. Es hängt nicht von mir ab, daß ich ihn habe, es ist nicht meine Wahl, daß ich ihn empfinde, aber es hängt von mir ab, daß ich ihn befriedige. Hier ist der bedeutsame Punkt, von dem aus schon das Gebiet des Sittlichen anfängt sich zu erleuchten: die Grenze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, der Uebergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit**).

5. Das Sehnen als Begierde.

Ich bin vermöge meiner Natur Trieb, dieser Naturtrieb

---

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Nr. II. S. 124—25.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Nr. III. S. 125—26.

wird vermöge meiner Reflexion Sehnen nach etwas, Gefühl des Bedürfnisses; jetzt wird dieses (noch unbestimmte) Sehnen auch Object meiner Reflexion; es wird reflectirt, dadurch bestimmt, begrenzt, unterschieden, was nur geschehen kann durch die Beziehung auf ein bestimmtes Object. Das Sehnen nach einem bestimmten Object (das Gefühl, dieses oder jenes bestimmte Ding zu bedürfen) ist Begierde. Vermöge der Reflexion auf den Gegenstand wird das Sehnen zum Begehren. Was den bloßen Naturtrieb in Sehnen verwandelt, ist die erste (nothwendige) Reflexion; was das Sehnen in Begierde verwandelt, ist die zweite (freie) Reflexion: diese macht die Grenze zwischen Sehnen und Begehren. Die freie Reflexion macht die Begierde: darum ist die Begierde auch von dieser Reflexion abhängig und kann durch dieselbe sowohl gesetzt als nicht gesetzt oder aufgehoben werden. Es ist nicht nöthig, daß wir auf unser Sehnen reflectiren, es ist nicht nöthig, daß wir die Begierden in uns aufkommen lassen, es ist nicht nöthig, daß wir ihnen nachhängen; wir können sie loswerden, indem wir ihnen nicht nachhängen oder unsere Reflexion mit voller Freiheit davon ablenken*).

Was wir auf Grund unserer Naturtriebe begehren, sind Naturobjecte, die wir haben oder auf irgend eine Weise mit uns vereinigen wollen, es sei Speise und Trank, oder freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. s. f. Die Naturobjecte sind räumlich. Was sich mit Räumlichem vereinigen will, muß selbst räumlich sein, daher müssen wir selbst mit unseren Naturtrieben im Raum, also Materie, organisirte Materie, Leib, und zwar Leib als Werkzeug des Willens d. h. beweglicher, articulirter Leib sein**).

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. IV. S. 126—127.

**) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. V. S. 127—128. Vgl. oben

6. Der Urtrieb. Der höhere und niedere Trieb.

Wir begehren die Naturobjecte aus keinem anderen Grunde als vermöge unseres Naturtriebes und zu keinem anderen Zwecke als zu dessen Befriedigung. Befriedigung um der Befriedigung willen ist Genuß; der bewußte Trieb war Begierde, Befriedigung der Begierde (bewußte Befriedigung) ist Lust und zwar Sinnenlust, da es der Zustand unserer Organisation oder unseres leiblichen Daseins ist, aus welchem der Trieb folgt und auf den sich die Befriedigung bezieht. In der Befriedigung des Naturtriebes ist daher das sinnliche oder organische Naturwesen sich selbst Zweck; das Naturproduct hat keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, es ist durchaus Selbstzweck, weder setzt es sich selbst einen Zweck außer sich, noch kann es von uns aus einem solchen ihm äußeren Zwecke erklärt werden: „es giebt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur." Was von jedem Naturwesen gilt, das gilt auch von dem Ich, sofern es Naturwesen, leibliches, sinnliches Ich ist: die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, der Genuß, die Lust ist ihm letzter Zweck.

Aber das Ich ist nicht bloß Naturwesen und Naturtrieb, sondern ist sich als solches Object, d. h. es ist Bewußtsein. Als Naturtrieb will es nur Genuß, und da dieser durch das Object bedingt ist, so ist es in seinem Triebe nach Befriedigung abhängig von dem Object; als Bewußtsein dagegen ist es abhängig nur von sich selbst. So ist das Ich beides: Tendenz zur reinen Thätigkeit als Selbstbewußtsein, und Trieb zur Befriedigung als Naturwesen; es ist die Einheit beider Triebe; beide sind daher

---

in Beziehung auf die Deduction unseres Leibes III Buch. Cap. VIII. Nr. II. 2—5. S. 601—607.

im Ich ursprünglich eines. Diese ursprüngliche Einheit beider Triebe nennt Fichte den „Urtrieb“. Daß dieser Urtrieb gespalten erscheint oder entgegengesetzt in jene beiden Triebe, ist eine nothwendige Folge des Bewußtseins. Der Urtrieb ist, wie das Ich selbst, Subject-Object. Das Bewußtsein trennt diese absolute Einheit in die beiden Seiten Subject und Object; so entsteht die Entzweiung, der Urtrieb erscheint innerhalb des Bewußtseins als objectiver und subjectiver Trieb, als Naturtrieb und rein geistiger Trieb (Freiheitstrieb), als Trieb zum Genuß und als Trieb zur Selbständigkeit: „lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Phänomene des Ich*).“

Was mithin den Urtrieb und die beiden Triebe spaltet und deren Grenze macht, ist das Bewußtsein oder die Reflexion. Vermöge der Reflexion scheidet das Subject sich nicht bloß vom Object, sondern erhebt sich zugleich über dasselbe, das Reflectirende erhebt sich über das Reflectirte und steht darum höher als dieses, indem es dasselbe zugleich umfaßt. Der Trieb des Reflectirenden und der des Reflectirten (der subjective und objective Trieb, der Freiheitstrieb und Naturtrieb) sind daher einander nicht gleich, sondern verhalten sich, wie das Höhere zum Niederen, das Umfassende zum Umfaßten. [Nennen wir den bewußten Trieb Begierde, so erhellt hier aus dem Wesen des Ich der Unterschied des höheren und niederen Begehrungsvermögens.] Vermöge des Naturtriebes begehren wir den Genuß und machen uns abhängig von dem Object; vermöge des geistigen Triebes begehren wir unsere Selbständigkeit, widerstreiten dem Genuß und machen uns unabhängig von dem Object, wir erheben uns kraft der

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 9. Anmerk. S. 130.

Reflexion über den Naturtrieb, über unsere Natur und damit über alle Natur. Und daß dieser erhebende, befreiende, auf unsere reine Selbstthätigkeit gerichtete Trieb der höhere, mächtigere, umfassendere, jener andere auf den bloßen Genuß gerichtete dagegen der niedere Trieb ist: eben dieß begründet in der menschlichen Natur das sittliche Verhalten. Beide im Ich vorhandenen Triebe wollen vereinigt sein, und da der eine auf reine Thätigkeit, der andere auf das gegebene Object (seiner Befriedigung) ausgeht, so können sie nur so vereinigt werden, daß in demselben Streben Thätigkeit und Object sich durchdringen: die Vereinigung kann daher nur in einer „objectiven Thätigkeit" bestehen. Wenn aber die sittliche Thätigkeit nothwendig eine objective sein muß, so erhellt daraus die Realität des Sittengesetzes oder seine Anwendbarkeit auf die Welt der Objecte*).

7. Der sittliche Trieb.

Jener Urtrieb, der als die ursprüngliche Einheit beider Triebe das Wesen des Ich und die Wurzel des Bewußtseins ausmacht, kann innerhalb des Bewußtseins nur als die geforderte Vereinigung des subjectiven (rein geistigen) und objectiven (natürlichen) Triebes d. h. als ein aus beiden gemischter Trieb erscheinen, der kein anderer ist, als der sittliche Trieb selbst.

Setzen wir, daß es eine solche Vereinigung jener beiden Triebe nicht gebe, so würde damit das Selbstbewußtsein oder das Ich selbst aufgehoben sein. Dann würde entweder der reine oder der natürliche Trieb allein und ausschließend wirken: die alleinige Wirksamkeit des reinen Triebes könnte kein anderes Resultat haben als die absolute Unabhängigkeit des Ich (nicht als Aufgabe, sondern als Zustand), d. h. die völlige Aufhebung des beschränkten

*) System der Sittenlehre. II Hptst. §. 8. V. S. 128—131.

Ich, also auch die des Nicht-Ich, mithin die des Ich überhaupt; die alleinige Wirksamkeit des natürlichen Triebes dagegen würde das Ich dem Objecte gänzlich unterwerfen, also die Unabhängigkeit desselben vollkommen und damit das Ich selbst aufheben. So nothwendig daher das Ich, ebenso nothwendig ist die Vereinigung jener beiden Triebe d. h. der gemischte oder sittliche Trieb*).

Was fordert der sittliche Trieb? Oder wie können die beiden ursprünglich identischen, im Bewußtsein getrennten und entgegengesetzten Triebe wirklich vereinigt werden? Nicht so, daß der reine Trieb allein handelt, er würde dann nichts anderes vermögen als den natürlichen Trieb zu verneinen und alles zu unterlassen, was dieser verlangt; sein ganzes Handeln wäre bloß eine solche fortgesetzte Unterlassung, eine solche fortdauernde gegen unsere Natur gerichtete Selbstverleugnung, deren letztes Ziel kein anderes sein könnte als unsere gänzliche Vernichtung, das Erlöschen des Ich, nicht die moralische Bestimmung, sondern die mystische Auflösung.

Das bloße Unterlassen ist kein wirkliches Handeln. Das Ich will handeln; alles wirkliche Handeln geht auf die Objecte, das Ich könnte nicht auf die Objecte oder auf die Natur handeln, wenn es nicht selbst Natur, Naturkraft, Naturtrieb wäre; es kann wirklich handeln nur durch seinen Naturtrieb und kraft desselben. Unmöglich kann es daher diesen Trieb vernichten, unmöglich vernichten wollen, ohne alles wirkliche Handeln, den Willen und damit sich selbst aufzugeben. Alles wirkliche Handeln geht daher nicht auf die Vernichtung des Naturtriebes, sondern auf die Befreiung von seiner Herrschaft, auf seine Unterordnung unter den Zweck der Freiheit, auf die Verminderung unserer Abhängigkeit von dem Naturtriebe, also auf unsere wach-

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 12. S. 147—153.

sende, sich immer mehr und mehr erweiternde Unabhängigkeit, d. h. auf unsere fortschreitende Befreiung: mithin besteht alles wirkliche Handeln in einer Reihe von Handlungen, deren nothwendiges Endziel unsere absolute Unabhängigkeit ist in der fortschreitenden Annäherung an dieses Ziel. Unmöglich, daß es jemals vollkommen erreicht wird: das erreichte Ziel wäre gleich der Aufhebung des Ich. Die absolute Unabhängigkeit ist nicht unser Zustand, sondern unsere Aufgabe. Unsere Bestimmung ist nicht frei sein, sondern frei werden. Wir können daher unsere Bestimmung nur erfüllen, wenn wir diesem nothwendig und unbedingt zu setzenden, niemals zu erreichenden Ziele nachstreben, wenn wir uns demselben mehr und mehr nähern, wenn jede unserer Handlungen in der Reihe dieser Annäherung liegt. Handle so, daß deine Handlung nie jenem Ziele widerstreitet, nie von der Richtung auf dasselbe abweicht, stets in der Reihe liegt und fortschreitet, die sich ihm nähert. Nur so handelst du wirklich; nur so ist, was du thust, eine wirkliche Handlung. Handeln ist deine Bestimmung. Die kurzgefaßte Forderung des sittlichen Triebes heißt daher: erfülle jedesmal deine Bestimmung*)!

8. Das sittliche Gefühl oder das Gewissen.

Jeder Trieb muß als solcher unmittelbar empfunden oder gefühlt werden. Worin besteht das Gefühl des sittlichen Triebes?

Was sich auf unseren Trieb, gleichviel welchen, bezieht, das fällt in das Gebiet unserer Begehrungen, daran nimmt unser Wille mittelbar oder unmittelbar Theil; diese Theilnehmung des Willens oder der Begierde an einem Object, gleichviel welchem, nennen wir Interesse; alles Interesse besteht nur in dieser Theilnahme, es gründet sich stets auf den Trieb und wird, wie

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 12. S. 149 u. 150.

dieser, gefühlt. Was wir fühlen, wenn wir uns für irgend etwas interessiren, ist das Verhältniß des Objects zu unserem Triebe. Entweder stimmt das Object mit dem überein, was der Trieb will, oder es ist damit im Widerstreit: das Verhältniß ist daher entweder harmonisch oder disharmonisch. Diese Harmonie oder Disharmonie ist es, die gefühlt wird. Und da wir im Grunde immer nur uns selbst fühlen, oder da alles Gefühl im Grunde Selbstgefühl ist, alles Interesse bedingt ist durch das Interesse für uns selbst, so ist, was wir fühlen, unsere eigene Harmonie oder Disharmonie, der Zustand der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer mit uns selbst, d. h. die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem, was wir in Wirklichkeit sind, und dem, was wir in Wahrheit sein wollen. Was wir in Wahrheit sein wollen, ist der Ausdruck unseres Ur- oder Grundtriebes, der identisch ist mit dem Ich selbst. Dieser Trieb fordert die Uebereinstimmung zwischen dem ursprünglichen und dem wirklichen (empirischen) Ich: diese Uebereinstimmung besteht in der richtigen Vereinigung des reinen und natürlichen Triebes.

Der Ausdruck des reinen Triebes ist eine Forderung, der des natürlichen ein Sehnen; jener fordert die That, dieser begehrt den Genuß, jener will die Freiheit um der Freiheit willen, dieser den Genuß um des Genusses willen; die Erfüllung des ersten Triebes gewährt daher eine andere Art der Befriedigung und darum ein anderes Gefühl der Lust als die des zweiten. Wenn wir den ersten Trieb und mit ihm den Urtrieb befriedigen, so haben wir eine Forderung oder eine Aufgabe erfüllt, wir haben gethan, was wir thun sollten; wir haben erreicht, was wir mit voller Freiheit und darum mit vollem Bewußtsein uns zum Zweck setzten: eine solche That ist nothwendig von dem Gefühle der „Billigung" begleitet. Nun ist dieser Zweck unser eigenster, innerster

Zweck, unser Urtrieb, unser ursprüngliches Wesen selbst. Wir haben mit dieser That unserem eigenen tiefsten Selbst Genüge geleistet; eine solche That ist nothwendig von dem Gefühle der „Zufriedenheit" begleitet. Hier erscheint die Lust als Billigung und Zufriedenheit, die Unlust als Mißbilligung (Verachtung) und Verdruß. Dieses Gefühl ist sittlicher Art: es ist das Gefühl unseres sittlichen Seins, das Gefühl, daß wir sind, was wir vermöge unseres ursprünglichen Wesens (Urtriebes) sein wollen, oder daß wir es nicht sind. Dieses Gefühl, welches, als Vermögen betrachtet, wir „das obere Gefühlsvermögen" nennen könnten, so gut als wir den höheren Trieb das höhere Begehrungsvermögen genannt haben, ist das Gewissen: das Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unseres wirklichen (aus unserer Handlungsweise erfolgten) Zustandes mit unserem Urtriebe, der auf die absolute Freiheit ausgeht; das Gefühl unserer eigenen innersten Harmonie oder Disharmonie oder des Verhältnisses unseres Handelns zu unserer absoluten Freiheit. Dieser Freiheit sind wir uns in dem Gewissen unmittelbar bewußt, und da diese Freiheit das Wesen des Ich und die Bedingung alles Bewußtseins ausmacht, so ist das Gewissen unter allem gewissen das Gewisseste. „Die Benennung Gewissen", sagt Fichte, „ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit." Im Falle der Uebereinstimmung hat das Gewissen Frieden und Ruhe, im entgegengesetzten Falle ist es unruhig und macht uns Vorwürfe; es gewährt keine Lust, wie die sinnlichen Befriedigungen; man redet von einem zufriedenen, aber nie von einem lustigen Gewissen*).

*) Ebendaselbst. II Hptst. §. 11. S. 142—147.

9. Die Pflicht und die Formel des Sittengesetzes.

Das Gewissen zeigt mitten in dem Bewußtsein unseres Handelns und Begehrens auf die Freiheit als unseren absoluten Zweck und ist, wie dieser, unfehlbar und unverrückbar. Diese Freiheit ist nothwendig, nicht als vorhandener Zustand, sondern als Ziel; sie ist nicht Naturgesetz, sondern Sittengesetz; sie ist nicht, was wir sind, sondern was wir sein sollen, nicht etwa in der Absicht auf etwas Anderes, sondern als Endzweck. Dieses unbedingte Soll ist die Pflicht, die unser Gesetz nur sein kann, wenn wir sie als solches einsehen und daher selbst mit vollem Bewußtsein zu unserem Gesetz machen. Sie will das bewußte Ziel und das bewußte Motiv unseres Handelns sein. Die Pflicht wirkt daher nicht als Trieb, sie treibt nicht, wir müssen uns selbst durch das Bewußtsein der Pflicht treiben, wir können deßhalb pflichtmäßig handeln nie ohne Besonnenheit, nie blind, nie überzeugungslos; wir können nur aus Ueberzeugung pflichtmäßig handeln und zugleich von nichts inniger und fester überzeugt sein als von ihr.

Der Inhalt des Sittengesetzes ist damit klar und läßt sich auf verschiedene Weise aussprechen in der kürzesten Formel, welche das ganze System der Sittenlehre in sich trägt: handle wirklich; du handelst nur wirklich, wenn du dich nie von den Objecten abhängig machst, wenn jede deiner Handlungen in jener Reihe fortschreitender Annäherung liegt, deren Ziel die absolute Unabhängigkeit ist; also erfülle jedesmal deine Bestimmung, handle nie ohne Ueberzeugung, nie gegen dieselbe, dann handelst du stets aus dem Bewußtsein der Pflicht um der Pflicht willen, dann handelst du stets, wie es das Gewissen fordert. Es giebt daher keine kürzere Formel als diese: „handle nach deinem Gewissen!“

Die Realität oder Anwendbarkeit dieses Gesetzes ist einleuchtend, denn sie ist in ihm enthalten und umfaßt. Das Sittengesetz ist die Freiheit als Zweck, als Forderung. Wie könnte die Freiheit Forderung, die Befreiung Gesetz sein, wenn nicht die Unfreiheit Zustand wäre, vorhandener, gegebener Zustand? Die Unfreiheit ist das beschränkte, sinnliche, natürliche Ich, das Ich als Naturtrieb, als Naturproduct, welches nicht sein könnte ohne Natur, ohne Welt. Keine Welt, kein Sittengesetz. Kein Sittengesetz, keine Freiheit als Endzweck, keine absolute Freiheit, kein absolutes Ich, kein Bewußtsein, kein Object des Bewußtseins, keine Welt. Ohne Sittengesetz keine Möglichkeit der Welt; ohne Welt keine Geltung des Sittengesetzes: damit ist die immanente Geltung des letzteren oder seine Realität deducirt, wie die Wissenschaftslehre es fordert.

Dreizehntes Capitel.

Die Pflicht. Entwicklung des sittlichen Bewußtseins. Das Böse als Gegentheil der Pflicht.

I.

Das Sittengesetz als Endzweck.

1. Die sittliche Gewißheit als Grund aller Erkenntniß.

In der bisherigen Entwicklung der Sittenlehre, so weit sie geführt worden, ist das Princip derselben oder das Sittengesetz abgeleitet und festgestellt in seiner Form. Die weitere Aufgabe wird sein, aus dieser Form den Inhalt oder die materialen sittlichen Bestimmungen zu deduciren. Es ist dargethan, wie unter allen Umständen gehandelt werden soll; es ist darzuthun, was den Gehalt der sittlichen Handlungsweise in jedem bestimmten Fall ausmacht. Und zwar soll aus jenem Wie dieses Was folgen.

Auf die Frage: wie soll ich handeln? war die Antwort: „nach deinem Gewissen, nach deiner Ueberzeugung!" Die Ueberzeugung aber, nach der unter allen Umständen soll gehandelt werden können, muß eine richtige sein, nicht etwa von ungefähr, sondern nothwendigerweise; sie muß das Kriterium oder Bewußtsein dieser Richtigkeit dergestalt in sich tragen, daß sie den Irr-

thum wie den Zweifel ausschließt: eine Ueberzeugung, die nie irrt, ist unfehlbar; eine Ueberzeugung, an der nie gezweifelt wird, ist unwandelbar. Es giebt eine Menge sogenannter Ueberzeugungen menschlicher Art, die falsch und wandelbar sind, so sicher sie scheinen, die heute gelten und durch eine bessere Einsicht morgen umgestoßen werden. So ist das bewegliche Geschlecht der menschlichen Meinungen, zu dem daher unmöglich die Ueberzeugung gehören kann, nach welcher stets zu handeln, das Sittengesetz gebietet. Die sittliche Ueberzeugung muß unter allen Umständen feststehen, sie muß unwandelbar, absolut und darum unmittelbar gewiß sein. Unmittelbar gewiß ist nur unser eigenes Sein, das Ich selbst; unwandelbar ist nur unser ursprüngliches Sein, das reine Ich. Setzen wir, daß unser Gemüthszustand, unser empirisches Ich oder unser Bewußtsein mit unserem ursprünglichen Ich übereinstimmt, so sind wir dieser Uebereinstimmung unmittelbar gewiß und haben das Gefühl dieser Gewißheit. Von dieser Uebereinstimmung giebt es, wie von unserem ursprünglichen Sein selbst, nur eine unmittelbare, absolute Gewißheit. Und es giebt eine solche Gewißheit nur von dieser Uebereinstimmung. Nun war das unmittelbare Bewußtsein unseres ursprünglichen Seins das Gewissen, die Wurzel aller sittlichen Ueberzeugung. Daher giebt es überhaupt keine andere absolute Gewißheit als das Gewissen, keine andere absolut gewisse Ueberzeugung als die sittliche. „Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist nur vorhanden bei völliger Uebereinstimmung unseres empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Sein und alles mögliche Sein und alle mögliche Wahrheit. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich*)."

*) Ebendaselbst. III Hptst. Systematische Anwendung des Prin-

2. Die Pflicht als Grund und Endzweck der Welt.

Diese Gewißheit ist zugleich der Grund aller übrigen Gewißheit, aller wahren Erkenntniß. Alle unsere Erkenntniß ist bedingt durch das Bewußtsein der objectiven Welt, welches selbst bedingt ist durch die Einschränkung des Ich, deren letzter Grund bekanntlich kein anderer war, als das ursprüngliche Streben, der Urtrieb, der sittliche Trieb des Ich selbst. Also ist es der sittliche Trieb, das Gefühl desselben, das Gewissen oder das Pflichtbewußtsein, welches aller Erkenntniß zu Grunde liegt. „Die einzig feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntniß ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „„An sich““, welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt*).“ Die Pflicht ist demnach der Urgrund und Endzweck aller Objecte. Und so ergiebt sich aus der Form des Sittengesetzes, wodurch alle Moral constituirt wird: „handle nach deiner Ueberzeugung; handle pflichtmäßig, erfülle die Pflicht um der Pflicht willen!“ zugleich die Materie des Sittengesetzes: „behandle alle Dinge ihrem Endzweck gemäß!“

Die Form des Sittengesetzes entscheidet zugleich die Form (formale Bedingung) des Gegentheils. Du handelst nur dann gewissenhaft, wenn du nach der eigenen (sittlichen) Ueberzeugung, nach dem eigenen sittlichen Urtheile handelst. Selbst urtheilen gehört daher nothwendig zur Moralität. Du handelst nie gewissenhaft, wenn du nicht autonom handelst, sondern nach der Autorität eines fremden Gebotes. „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos.“ Sittlich handelst

---

cips der Sittlichkeit. I Abschn. Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen. §. 15. IV. S. 169 flgd.

*) Ebendaselbst. III Hptst. 1 Abschn. §. 15. V. S. 172.

du nur, wenn du gewissenhaft handelst! Was dem Sittengesetze zuwiderläuft, ist sündlich. „Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen hervorgeht, ist absolut Sünde*)."

II.

Entwicklung des sittlichen Bewußtseins.

1. Der Mensch als Thier.

Obgleich die Pflicht unser ursprüngliches Wesen ausmacht, so treibt sie uns nicht mit der Gewalt eines Naturinstincts; wir handeln nur dann sittlich, wenn wir uns selbst treiben durch das Gefühl der Pflicht. Zur Moralität gehört, daß wir die Pflicht als solche wollen, nichts anderes als sie, daß wir unser Bewußtsein auf sie richten; diese Richtung macht die Reflexion, die als solche völlig in unserer Gewalt ist. Wäre die sittliche Handlung nicht durchaus That der Freiheit, so könnte auch das Gegentheil, das gewissenlose oder pflichtwidrige Handeln, nicht Unterlassung aus Freiheit, nicht Schuld, also auch nicht Sünde sein.

Es giebt einen Zustand in uns, welcher der Reflexion vorausgeht, und in dem das Ich sich selbst als etwas Vorgefundenes oder Gegebenes erscheint, als Natur oder Naturtrieb**). Setzen wir diesen Zustand, der die erste und unterste Stufe des praktischen Ich ausmacht, als herrschend, so daß wir mit dem Naturtriebe völlig eins sind: dann handeln wir ganz reflexionslos, bloß triebmäßig, nicht moralisch, sondern thierisch. Auf dieser Stufe ist der Mensch in seiner Handlungsweise ein bloßes Thier***).

---

*) Ebendas. III Hptst. I Abschn. §. 15. Coroll. 3. S. 175—177.

**) Vgl. oben III Buch. Cap. XII. S. 700 flgd.

***) Syst. der Sittenl. III Hptst. I Abschn. §. 16. II. S. 178 flgd

2. Der Mensch als verständiges Thier.

(Der Eigennutz als Maxime.)

Nun aber sollen und können wir vermöge des Bewußtseins auf unseren Naturtrieb reflectiren, vermöge dieser Reflexion uns davon unterscheiden und eben dadurch von ihm freimachen. Diese unsere Freiheit ist zunächst nur formell und nimmt ihren Inhalt bloß aus dem Naturtriebe, der die Dinge begehrt: wir folgen den natürlichen Trieben nicht mehr blind, sondern verhalten uns dazu wählend; wir wählen nach einem Motiv, und da dieses Motiv nicht aus der Freiheit selbst geschöpft ist, so kann es nur unser empirisches Ich sein, welches die Wahl der Triebe und Befriedigungen bestimmt, d. h. es ist die Maxime unseres empirischen Wohls oder unserer Glückseligkeit, nach der allein wir unter diesem Reflexionsstandpunkte handeln. Was wir befriedigen, sind nur unsere natürlichen Triebe, wir wollen nichts als genießen, aber wir thun es mit Rücksicht auf unser Wohl, mit der beständigen Reflexion auf die eigene Glückseligkeit: wir handeln auf dieser Stufe, was die Sache betrifft, auch thierisch, aber als verständiges Thier. Formell sind wir frei, materiell dagegen abhängig von den Naturobjecten*).

3. Der autokratische Freiheitstrieb.

(Die Willkür als Maxime.)

In Wahrheit ist das Ich frei von den Naturobjecten und begehrt diese seine Selbständigkeit. Wenn es dieselbe mit voller Freiheit des Bewußtseins zu seiner Maxime erhebt, so giebt es sich selbst das Sittengesetz und handelt moralisch; wenn es dagegen nur dem Drange zur Selbständigkeit als einem Triebe

*) Ebendaselbst. III Hptst. I. §. 16. II. S. 179 flgd.

seiner höhern Natur reflexionslos folgt, so handelt es nicht mehr thierisch, aber auch noch nicht moralisch: wir machen in diesem Falle nicht unser reines, sondern unser empirisches Ich zum Zweck, aber in der Absicht nicht auf den Genuß der Dinge, sondern auf die Herrschaft über die Natur; wir wollen „die unbeschränkte und gesetzlose Oberherrschaft über alles außer uns". Diese Herrschaft ist unsere Maxime, unsere durch das Sittengesetz noch nicht erfüllte Freiheit ist noch gesetzlose Willkür. Es ist noch nicht der Wille, sondern erst „das Genie der Tugend", welches auf dieser Stufe den Menschen treibt, seinen Zwecken seinen Genuß zu opfern und in den Lauf der Dinge ordnend und umgestaltend, herrschend und unterdrückend einzugreifen. Der Ausdruck dieses autokratischen Freiheitstriebes ist das herrische Handeln, worin die Menschheit das geschichtslose Paradies der Triebe und des Genußlebens verläßt und in den Kampf der Geschichte eingeht. „Nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird die ganze Menschengeschichte begreiflich*)."

Verglichen mit der blinden oder raffinirten Art, bloß seine Triebe zu befriedigen und bloß seinem Genusse zu leben, hat dieses unbeschränkte Freiheitsbewußtsein mit seinem herrischen Naturdrange etwas Erhabenes; gegenüber den Forderungen der Moralität hat es gar keinen Werth, denn was sich hier über alles erhebt und sich selbst erhaben vorkommt, ist das empirische Ich. Man darf sein Urtheil nicht verblenden lassen durch die Aufopferungen des eigenen Genusses, deren der Mensch auf dieser Stufe fähig erscheint. In dieser Aufopferung ist keine wirkliche Selbstverleugnung. Im Gegentheil, jemehr er geopfert hat, um so größer, edelmüthiger, vortrefflicher erscheint hier der Handelnde sich selbst. Er ist, was auch geschieht, fortwährend sein eigener Held und

**) Ebendaselbst. III Hptst. I. §. 16. III. S. 187 — 191.

erlebt nur Freude an sich. Geht es nach seinem Willen, so haben die Anderen nur ihre Schuldigkeit gethan und er fühlt sich bloß in seinem Recht; scheitert er mit seinen Zwecken an dem Widerstande der Welt, so ist er vor dem eigenen Bewußtsein eine der verkannten Menschengrößen, einer der erhabenen Wohlthäter, die unter dem Undanke der Welt leiden; alles, was er thut, schlägt in die eigene Werthachtung um, in ein Liebkosen mit sich selbst, und was er etwa von seinem Genuß opfert, zahlt er doppelt und dreifach seiner Eigenliebe zurück, die er mit dem Bewußtsein der sogenannten edlen Handlung nährt und vergrößert, so daß der Gott, dem er jene Opfer bringt und der sie wohlgefällig empfängt, im Grunde nur er selbst ist. Eben dieser Götzendienst, den jene sogenannten Heroen der Welt mit sich selbst treiben und treiben lassen, macht ihre Denk- und Handlungsweise moralisch vollkommen werthlos. Sie sind überzeugt und viele mit ihnen, daß sie gut gehandelt haben, und zwar aus bloßem Triebe, aus bloßer Neigung, aus angeborener Art: so entsteht das Vorurtheil von einer angeborenen Güte der menschlichen Natur; sie haben bloß aus Neigung edel und uneigennützig, daher mehr als gut gehandelt, weit besser als sie nöthig gehabt, weit über das Maß ihrer Schuldigkeit, also überaus verdienstlich; so erscheinen ihre Thaten als lauter verdienstliche Werke, als lauter „opera supererogativa“ *).

4. Das Sittengesetz als Maxime.

So lange die absolute Freiheit bloß als Trieb und aus Trieb handelt, kann ihre Handlungsweise heroisch sein, aber nie moralisch. Erst als Selbstbewußtsein wird sie sittlich. Die absolute

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Abschn. §. 16. III. bes. S. 188. 189.

Freiheit als Selbstbewußtsein hat sich zum Object, macht sich zum Zweck, nur sich, und ist so das Sittengesetz selbst: die Freiheit um der Freiheit, die Pflicht um der Pflicht willen! Es ist unmöglich, die Pflicht instinctmäßig zu erfüllen; sie kann nur geschehen aus dem Bewußtsein der Pflicht. Setzen wir, daß uns das Bewußtsein der Pflicht wirklich erfüllt, so können wir nicht anders handeln als pflichtmäßig; setzen wir, daß dieses Bewußtsein sich verdunkelt, daß wir die Pflicht nicht deutlich oder gar nicht vor uns sehen, daß wir sie nicht als unseren Endzweck vorstellen, so ist unmöglich, daß wir sie thun, denn die Bedingung des sittlichen Handelns ist aufgehoben. So ist unter dem Bewußtsein der Pflicht das sittliche Handeln ebenso nothwendig, als es unmöglich ist, sobald jene Voraussetzung aufhört zu wirken, sobald jenes Bewußtsein sich trübt oder verdunkelt. Unsere sittliche Handlungsweise erscheint demnach an eine Bedingung geknüpft, von der es gänzlich abhängt, ob sie oder ihr Gegentheil stattfindet. Diese Nothwendigkeit bezeichnet Fichte als „intelligibeln Fatalismus"*).

Es könnte scheinen, als ob dadurch die Freiheit, dieser positive Grund aller Sittlichkeit, ausgeschlossen oder in Frage gestellt würde. In Wahrheit ist dieß keineswegs der Fall, denn die Bedingung, von der unsere sittliche und nichtsittliche Handlungsweise völlig abhängt (die daher jenen „intelligibeln Fatalismus" ausmacht) ist selbst eine That der Freiheit. Die Bedingung liegt in unserem Bewußtsein, in unserer Reflexion. Unsere Reflexion ist völlig in unserer Gewalt, sie ist durchaus abhängig von unserer Freiheit. So ist das sittliche Handeln an eine Bedingung geknüpft, welche selbst von der Freiheit und von gar nichts weiter abhängt. Das sittliche Handeln ist nothwendig und sicher,

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Absch. §. 16. IV. S. 191—192.

wenn das Bewußtsein der Pflicht feststeht; aber dieses Bewußtsein ist nicht sicher; jetzt ist es klar und erleuchtend, im nächsten Augenblick ist es umwölkt und verdunkelt; so sind wir unserer Moralität in keinem Augenblicke sicher, „kein Mensch, ja, so viel wir einsehen, kein endliches Wesen wird im Guten bestätigt*).“

III.

Die moralischen Grundübel.

1. Die Unfreiheit als Schuld. Die Trägheit.

Ist es aber lediglich unsere Freiheit, welche die Grundbedingung und den Charakter des Sittlichen macht, indem sie unser Bewußtsein auf die Pflicht hinrichtet oder von ihr ablenkt, so ist das nichtsittliche Handeln unsere Schuld, und eben diese Schuld ist das Böse. Nicht daß wir sinnlich sind, nicht daß wir Triebe und Begierden haben, ist böse, sondern daß unser Bewußtsein von der Pflicht und dem reinen Ich weg- und auf das sinnliche Ich mit seinen Begierden hinblickt; daß der Wille diese Richtung einschlägt. Um die Pflicht zu wollen, müssen wir unsere Reflexion von unserem sinnlichen Ich und den Naturtrieben losreißen, und eben diese Losreißung geschieht durch einen Act ursprünglicher und unergründlicher Freiheit. Reißen wir sie nicht davon los, so bleiben wir in der Richtung auf unser sinnliches Wohl, so beharren wir in diesem unserem vorgefundenen, natürlichen, sinnlichen Zustande. Dieses Beharren ist die Urschuld, die Wurzel des moralischen Uebels, „das radical Böse“, wie Kant es bezeichnete. Es ist leichter und bequemer, in dem gewohnten Zustande zu beharren, als mit ihm zu brechen; es ist die vis inertiae der Natur, die natürliche Trägheit, vermöge deren jedes natürliche Wesen in dem Zustande zu beharren strebt, in dem es sich vorfindet. Sobald nun eine ent-

gegengesetzte Kraft diesen gewohnten Zustand angreift, wird aus dem Streben Widerstreben, aus der bloßen Trägheit die Kraft der Trägheit, die sich wehrt gegen die Befreiung. So widerstrebt in der menschlichen Natur der träge Wille dem sittlichen Willen. Diese Willensfaulheit ist das moralische Grundübel, die Wurzel alles Bösen; das Nichtherauswollen aus dem gewohnten Zustande, aus dem Schlendrian des natürlichen Ich macht, daß wir uns lieber alles gefallen lassen, als die Axt an die Wurzel unserer Unfreiheit legen und uns innerlich aufrichten und erheben. Kraft dieser unserer Trägheit sind wir gänzlich unfrei. Innerhalb dieser Unfreiheit giebt es keine befreiende und erlösende Kraft. „Diejenigen sonach, welche ein „servum arbitrium" behaupteten und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, hatten vollkommen recht und waren consequent, wenn sie vom natürlichen Menschen redeten, wie sie denn thaten."

2. Feigheit und Falschheit.

Ist aber die nothwendige Folge der Trägheit, daß wir uns alles Mögliche gefallen lassen, so ist hier das zweite Grundlaster der menschlichen Natur: die Feigheit, die alles feige Handeln verursacht. Wir vermögen in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit nicht zu behaupten und verfallen daher der Gewalt des fremden Willens. So kommt die Sclaverei unter die Menschen, die physische und moralische, die Unterthänigkeit und die Nachbeterei: sie folgt aus der Feigheit, wie diese aus der Trägheit. Die Feigheit ist nicht Selbstverleugnung, sondern elende Selbstliebe, daher erträgt sie den Zustand der Un-

terdrückung, der doch auch seine Unannehmlichkeiten hat, mit innerem Widerwillen und Haß gegen den Unterdrücker, aber sie versteckt ihren Haß, weil der offene Ausdruck desselben leicht Gefahr bringen könnte, hinter der Miene der Unterwürfigkeit und sucht den Unterdrücker auf alle Weise zu täuschen, zu überlisten, zu betrügen; sie lügt und muß lügen, denn zur Wahrheit gehört Muth, den der Feige nicht hat. So erzeugt die Feigheit die Falschheit, dieses dritte Grundlaster der Menschen. „Nur der Feige ist falsch.“ Aus der Trägheit folgt die Feigheit, aus dieser die Falschheit. Das erste Uebel und die erste Schuld ist der Abfall des Willens von seiner ursprünglichen Bestimmung, das Nichtherauswollen aus seinen natürlichen Trieben, das Festhalten an der Maxime des Eigennutzes; hier ist der Anfang einer nothwendigen Kette des Bösen, des immer weiter um sich greifenden moralischen Verderbens, des immer tiefer sinkenden Falls der menschlichen Natur.

Indessen ist in der menschlichen Natur die Freiheit unaustilgbar. Das Vermögen und die Kraft der Freiheit ist da, die Möglichkeit der Befreiung ist vorhanden, aber das Bewußtsein derselben oder der moralische Sinn fehlt. Es ist nöthig, ihn zu wecken, zu entwickeln, zu bilden. Und hier ist es die positive Religion, welche zu dieser moralischen Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechts die Hand bietet und, wie Fichte schon in seiner ersten Schrift, der Offenbarungskritik, erklärt hat, dem in seine Sinnlichkeit versunkenen Menschen den Inhalt des Sittengesetzes in der ihm faßlichsten, sinnlichen Form einer positiven göttlichen Offenbarung vorhält, um ihn dadurch zu erheben und zu läutern*).

*) Ebendaselbst. III Hptst. I Abschn. §. 16. Anh. S. 198—205.

Vierzehntes Capitel.

Der Inhalt des Sittengesetzes. Eintheilung der Pflichtenlehre. Bedingte Pflichten.

I.

Der Inhalt des Sittengesetzes.

Das Sittengesetz erklärt: „handle gewissenhaft, jede deiner Handlungen liege in jener Annäherungsreihe; deren Ziel deine absolute Unabhängigkeit ist; behandle jedes Ding seinem Endzwecke gemäß!" Diese Formeln sind verschiedene Ausdrucksweisen derselben Sache: unser Endzweck und der der Dinge sind einer; diesem Endzwecke gemäß handeln, heißt mit dem eigenen innersten Wesen übereinstimmen, und das Gefühl dieser Harmonie (des empirischen und reinen Ich) ist das Gewissen.

Aus der Natur des Endzweckes sowohl unserer als der Dinge erhellt darum der ganze Inhalt des Sittengesetzes; jener Endzweck selbst aber leuchtet ein, wenn wir die Dinge oder Objecte beziehen auf unseren Trieb, nicht auf diesen oder jenen, sondern auf unseren *ganzen* Trieb, der in seiner ursprünglichen Beschränkung zusammenfällt mit unserem Wesen, mit dem Ich selbst oder mit dem Triebe nach Selbständigkeit des Ich. Diese Selbständigkeit ist unser Endzweck; die Beförderung dieser Selbständigkeit ist Endzweck der Dinge. Was daher in Rücksicht auf das

Ich wesentliche Bedingung zu dessen Wirksamkeit ist, das ist in Rücksicht auf den Endzweck ein nothwendiges Mittel, eben deßhalb ein Gegenstand unseres sittlichen Handelns und als solcher der Inhalt des Sittengesetzes *).

Die Frage nach diesem Inhalte fällt darum zusammen mit der Frage nach den Bedingungen des Ich. So viele Bedingungen das Ich fordert, so viele Mittel fordert der Endzweck, auf so viele Objecte bezieht sich das sittliche Handeln.

Im Rückblick auf die vorangegangenen ausführlichen Deductionen der Wissenschaftslehre lassen sich jene Bedingungen kurz und übersichtlich zusammenfassen. Das Ich ist Natur (Naturtrieb), Reflexionsvermögen, Vernunftwesen (freier Wille) unter anderen Vernunftwesen, mit denen es nothwendig in Wechselwirkung steht. Als Naturtrieb ist es Leib, als Reflexionsvermögen Intelligenz, als freier Wille Ich einem anderen Ich gegenüber, Person in Wechselwirkung mit anderen Personen. Leib, Intelligenz, freie Wechselwirkung sind daher, wie früher ausführlich entwickelt worden ist, zum Wesen des Ich nothwendige Bedingungen.

1. Pflichten in Betreff des Leibes.

Der Leib ist die Natur im Ich, unsere eigene Natur, vermöge deren allein wir im Stande sind, auf die Natur außer uns, die Sinnenwelt einzuwirken: er ist daher das Werkzeug aller unserer Wirksamkeit, das Instrument aller unserer Causalität, unserer Wahrnehmung, unserer Erkenntniß. Hieraus erhellt, inwiefern der Leib einen Gegenstand unseres sittlichen Handelns ausmacht und zum Inhalte des Sittengesetzes gehört. Er soll ein

*) Zweiter Abschnitt der Sittenlehre. Ueber das Materiale des Sittengesetzes u. s. f. §. 17. I—V. S. 206—212.

Werkzeug unserer Freiheit, ein taugliches Werkzeug derselben sein; wir sollen ihn zu diesem Zwecke erhalten und ausbilden. Nur zu diesem Zwecke, nur als Mittel dazu. Daher gebietet das Sittengesetz in Rücksicht des Leibes 1) denselben nie als Zweck zu behandeln, ihn nie zum Object des Genusses um des Genusses willen zu machen, vielmehr 2) ihn auszubilden zu einem tauglichen Werkzeuge für alle möglichen Zwecke der Freiheit (er ist ein untaugliches Werkzeug, wenn seine Empfindungen und Begierden ertödtet, seine Kraft abgestumpft wird), darum 3) den Leib nur so weit zu pflegen und zu genießen, als diese leibliche Pflege und Genüsse zur Bildung des Leibes als eines Werkzeuges für den sittlichen Endzweck dienen und in dieser ihrer Geltung von dem Gewissen selbst bestätigt werden. Das sind die drei materiellen, auf unser leibliches Dasein gerichteten Sittengebote; man darf, um sie nach kantischer Art durch Kategorien zu unterscheiden, das erste „negativ", das zweite „positiv", das dritte „limitativ" nennen*).

2. Pflichten in Betreff der Intelligenz.

Ohne Reflexion kein Ich. Es ist eine nothwendige Bedingung des Ich, daß es auf seine eigene Thätigkeit reflectirt und diese dadurch zum Ich macht. Vermöge der Reflexion ist das Ich Intelligenz. Das Sittengesetz ist (für das Ich) nur, indem es gewußt wird, indem die Reflexion sich mit vollem Bewußtsein darauf richtet, es ist daher nur in uns durch die Intelligenz wirksam und überhaupt möglich. Daher ist die Intelligenz in Rücksicht auf das Sittengesetz nicht bloß dessen Werkzeug, sondern auch dessen Vehikel, denn es bedingt nicht bloß die Causalität, sondern das ganze Sein des Sittengesetzes, da (für uns) das

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. I. S. 212—227.

Sein des Sittengesetzes völlig zusammenfällt mit dem Bewußtsein desselben.

Nun besteht die Ausbildung der Intelligenz in der Erkenntniß; und der Endzweck aller Erkenntniß ist die Erkenntniß der Pflicht. Diese sei daher das Endziel und der Beweggrund alles Erkennens. So erhellen aus der Beziehung der Pflicht auf die Erkenntniß die Sittengebote in Absicht auf die Intelligenz.

Die Ausbildung der Intelligenz darf, da sie nur innerhalb der Freiheit möglich ist, durch keine Schranke gehemmt, durch kein vorausgesetztes Ziel eingeschränkt, also überhaupt keinem äußeren Gesetze oder keiner Autorität untergeordnet werden, die den Inhalt unserer Erkenntniß (das zu Erkennende) vorausbestimmt. Das Sittengesetz gebietet daher 1) in seinem negativen Ausdruck: „du sollst dich in der Ausbildung deiner Intelligenz durch nichts binden lassen; du sollst sie, was ihren Inhalt betrifft („materialiter"), schlechterdings keinem Ansehen unterordnen." Daraus folgt 2) das positive Gebot: „forsche mit absoluter Freiheit; lerne, denke, forsche so viel als möglich"! Der alleinige Beweggrund alles Erkennens sei die Pflicht: das ist die einzige Einschränkung, welche das Sittengesetz macht. Es gebietet 3): „forsche aus Pflicht! Forsche um deiner Freiheit willen! Je umfassender, entwickelter, deutlicher die Erkenntniß, um so freier das Ich, um so tüchtiger ist die Intelligenz als Werkzeug und als Vehikel des Sittengesetzes*).

3. Pflichten in Betreff der Gemeinschaft.

a. Nothwendige und zufällige Individualität.

Die freie Wirksamkeit des Ich ist in ihrem Ausgangspunkte bedingt durch eine Aufforderung, deren Ursache nur ein anderes

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. II. S. 217—218.

Ich sein kann*). Ohne eine solche Aufforderung kann sich das Ich nicht als freithätig, also auch nicht vermöge seiner freien Thätigkeit als Naturtrieb finden. Daher bedarf das Ich zu seiner Selbstthätigkeit nothwendig ein zweites Ich; es findet sich als frei nur, indem es sich als frei anerkannt findet, und diese Anerkennung ist nur möglich durch ein freies Wesen außer ihm. So ist die Anerkennung der fremden Freiheit eine nothwendige Bedingung zur Setzung der eigenen, und da in der Anerkennung der fremden Freiheit zugleich die Einschränkung der eigenen enthalten ist, so liegt in der Setzung der letzteren zugleich deren Beschränkung. Vermöge dieser ursprünglichen Freiheitsschranke ist das Ich ein besonderes Vernunftwesen oder ein Individuum. Daß das Ich überhaupt Individuum ist, erklärt sich aus den Bedingungen der Freiheit und ist daher nothwendig und vernunftgemäß; aber daß es gerade *dieses* Individuum ist in dieser örtlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ist zufällig und bloß empirisch.

So unterscheidet sich im Ich die nothwendige (beweisbare) und empirische (zufällige) Individualität. Es ist nothwendig, daß die verschiedenen Ich vermöge der gegenseitigen Anerkennung ihre Freiheit einschränken und darum individualisiren; es ist deßhalb nothwendig, daß die Freiheit in einer Wechselwirkung freier Handlungen besteht; daß daher alle freien Handlungen vermöge dieser Wechselwirkung durchgängig „prädeterminirt" sind. Aber es ist zufällig, daß gerade dieses Individuum in diesem Zeitpunkte diese bestimmte Handlung vollzieht**).

b. Individuum und Menschheit.

Der scheinbare in den sittlichen Bedingungen des mensch-

*) S. oben, III Buch. Cap. VIII. Nr. I. 3. S. 595—597.

**) Syst. der Sittenlehre. II Abschn. §. 18. III. S. 218—229.

lichen Handelns enthaltene Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit löst sich durch den Begriff des Endzwecks. Wenn alle Vernunftwesen denselben einen Zweck haben, so ist die Wechselwirkung ihrer freien Handlungen und die dadurch gegebene Nothwendigkeit keine Aufhebung der Freiheit. Die Selbständigkeit aller Vernunft ist der Endzweck, der von jedem gewollte: jeder einzelne ist und gilt sich nur als Organ und Mittel dieses Zwecks, nicht bloß vermöge seiner leiblichen, sondern seiner ganzen empirischen Individualität. „Der ganze sinnliche empirisch-bestimmte Mensch ist Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes*)."

c. Die menschliche Gemeinschaft.

Jeder handelt nach seiner sittlichen Ueberzeugung und will, so viel an ihm ist, den Vernunftzweck befördern, der nur dadurch erreicht werden kann, daß jeder einzelne ihn zu seinem Zwecke und sich zum Werkzeuge desselben macht. Daher kann es keinem gleichgültig sein, wie der andere handelt; jeder muß mit dem Vernunftzweck zugleich das sittliche Handeln des anderen zu seinem Zweck machen, er muß wollen, daß jeder andere auch nach seiner sittlichen Ueberzeugung handle, und da diese nur *eine* sein kann, daß alle nach einer gemeinschaftlichen Grundüberzeugung handeln. Den Vernunftzweck wollen, heißt zugleich wollen, daß die sittliche Ueberzeugung in allen dieselbe sei.

Nun widerstreiten einander die sittlichen Ueberzeugungen der einzelnen, die gemeinschaftliche Grundüberzeugung ist nicht gegeben, sondern erst hervorzubringen: sie ist eine nothwendig zu lösende sittliche Aufgabe. Und da sie nur in der freien Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Einzelnen gelöst werden kann, so fordert das Sittengesetz von jedem, sich in diese Wechselwirkung

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. IV u. V. S. 229—231.

einzulassen, in die Gemeinschaft mit den anderen einzugehen, in der Gesellschaft zu leben, in und für sie zu handeln. Wir haben früher den Rechtsgrund kennen gelernt, der die menschliche Gemeinschaft nöthig macht; hier ist der sittliche Grund, der sie fordert*).

d. Die ethische Gemeinschaft oder Kirche.

Jeder soll, so viel er kann, dazu wirken, daß alle dieselbe sittliche Grundüberzeugung haben; die dadurch gebotene Wechselwirkung schließt natürlich jeden Zwang aus, denn die Ueberzeugung des einzelnen ist nur in dem Maße sittlich als sie frei ist. Eine erzwungene Ueberzeugung ist so gut als keine.

Die Gemeinschaft in der sittlichen Ueberzeugung, in der Bejahung des absoluten Endzwecks als der ewigen Bestimmung der Menschheit, in der Hingebung an diesen Zweck, ist die ethische Vereinigung der Menschen, die Fichte, wie Kant, als das Wesen der Kirche bezeichnet. Aufgabe und Ziel der Kirche in diesem Sinn ist die völlige und in allen Punkten durchgeführte Uebereinstimmung der sittlichen Ueberzeugung, die wirkliche Gleichheit der moralischen Gesinnung, die moralische Einheit der kirchlich Verbundenen. Ein solches Ziel läßt sich nur von solchen gemeinschaftlich fassen, die schon von einer gewissen gemeinsamen Grundlage ausgehen. Was erst als Ziel vollkommen bestimmt und entwickelt sein soll, das muß im Ausgangspunkte als etwas noch Unbestimmtes und Entwicklungsbedürftiges gesetzt sein.

Fichte nennt die Fassung einer solchen ersten, noch unbestimmten, aber schon gemeinschaftlichen Ueberzeugung sittlicher Art „Symbol", es ist der erste, sinnliche und gemeinfaßliche Ausdruck einer sittlichen Ueberzeugung, die in ihrer weitesten

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. a—c. S. 231—235.

Form nur den Satz bejaht: „es ist ein Uebersinnliches.“ Ein solches Symbol braucht die Kirche, um von einem gewissen sittlichen Vereinigungspunkt ausgehen, um ihre Aufgabe überhaupt setzen zu können; sie braucht es als Hülfsmittel, unentbehrlich für den Anfang. Daher nennt es Fichte „Nothsymbol“.

In Rücksicht auf die Geltung des Symbols unterscheidet er die beiden kirchlichen Gemeinschaften, die innerhalb der christlichen Welt uns am nächsten stehen. Es hängt alles davon ab, ob das kirchliche Symbol als Anfang und Voraussetzung, oder ob es als Ziel und Gegenstand gilt; ob es der eigentliche Zweck oder nur Hülfsmittel und Vehikel der kirchlichen Lehre ist; ob es selbst gelehrt oder nur von ihm aus gelehrt wird. „Ich soll davon ausgehen als von etwas Vorausgesetztem; keineswegs, ich soll darauf hingehen, als auf etwas zu Begründendes.“ „Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht gelehrt — dieß ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt.“ So unterscheidet Fichte Protestantismus und Katholicismus. „Der Protestant geht vom Symbole aus in's Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele*).“

e. Die Rechtsgemeinschaft oder der Staat.

Die Ausbildung meines Leibes und meiner Intelligenz ist nur durch mich möglich, sie ist mein alleiniger Zweck und daher abhängig auch nur von meiner Ueberzeugung. Dagegen ist die Ausbildung der Sinnenwelt überhaupt, die eine gemeinschaftliche Welt ist, an der außer mir auch die anderen Vernunftwesen Theil haben, keineswegs bloß von mir und meiner Ueberzeugung abhängig, sie kann nur nach einer gemeinschaftlichen Ueberzeu-

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. c. e. S. 236. u. S. 241 —245.

gung geschehen, die als solche erst hervorzubringen ist. Es ist Pflicht, sie hervorzubringen. Nun ist der Gegenstand dieser gemeinschaftlichen Ueberzeugung die Rechtsgemeinschaft, die sich selbst auf den Staatsvertrag gründet. Es ist daher Pflicht, eine solche Uebereinstimmung in Betreff der Rechtsgemeinschaft hervorzubringen; es ist demnach Pflicht, sich mit anderen zu einem Staate zu vereinigen. Hier erscheint das staatsbürgerliche Leben, das früher nur aus dem Gesichtspunkte des Rechts gefordert wurde, als nothwendig unter dem sittlichen Gesichtspunkte, als jedem geboten durch das Gewissen*).

So gebietet das Sittengesetz in Rücksicht auf den zu realisirenden Endzweck die thätige Theilnahme an der menschlichen Gesellschaft, an Kirche und Staat.

f. Die Gelehrtenrepublik (Univerſität).

Die Angelegenheiten der Kirche und des Staates sind gemeinschaftliche. Hier gilt und muß gelten die gemeinschaftliche Ueberzeugung, das vorhandene Gesetz, dem der einzelne seine Privatüberzeugung unterzuordnen hat.

Nun ist es Pflicht, eine eigene Ueberzeugung zu haben und auszubilden mit völliger Freiheit, unabhängig von jeder Autorität. Es ist möglich, daß in dieser Pflichterfüllung die eigene Ueberzeugung in Widerstreit geräth mit den in Kirche und Staat herrschenden Gesetzen. Es ist Pflicht, alles zu thun, um die eigene Ueberzeugung zur gemeinschaftlichen zu machen; es ist Pflicht, der gemeinschaftlichen Ueberzeugung die eigene unterzuordnen: hier haben wir eine Collision der Pflichten und damit zugleich die Pflicht und Aufgabe, diesen Widerstreit zu lösen.

Die Pflicht gebietet, eine eigene Ueberzeugung zu haben,

---

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. d. S. 236—241.

auszubilden und darum mitzutheilen; die Pflicht verbietet, der gemeinschaftlichen Ueberzeugung Eintrag zu thun durch die eigene. Nun ist die Mittheilung dieser zugleich eine Beeinträchtigung jener. Indem ich die eine Pflicht erfülle, verletze ich die andere. So sind beide Pflichten einander entgegengesetzt. Die Vereinigung der Gegensätze ist nur möglich durch gegenseitige Einschränkung. Das Sittengesetz gebietet daher, daß die Pflicht der Mittheilung und die der Unterordnung (der eigenen Ueberzeugung) sich gegenseitig dergestalt einschränken, daß die Erfüllung der einen die der andern nicht aufhebt; daß jede in einem gewissen eingeschränkten Sinne erfüllt wird.

Die eigene Ueberzeugung soll mitgetheilt werden, aber nicht an alle, sondern nur an die beschränkte Anzahl einiger, die zu diesem Zwecke ebenfalls eine durch das Sittengesetz gebotene Gemeinschaft bilden. Es muß deßhalb innerhalb der großen Gesellschaft eine kleinere geben, die das Recht und die Pflicht einer völlig freien, von jeder Autorität unabhängigen Untersuchung jeder Ueberzeugung, darum auch das Recht und die Pflicht der ungehemmten gegenseitigen Mittheilung der Ideen hat: eine Gesellschaft, in der nichts gilt als die Macht der Vernunftgründe und insofern kein anderes Recht als das des (geistig) Stärkeren. Die Aufgabe dieser Gesellschaft ist die Wissenschaft und deren durch nichts gehemmte oder eingeschränkte Fortbildung. Die Bildung einer solchen Gesellschaft ist selbst eine sittliche Aufgabe: die Aufgabe „des gelehrten Publicums", „der gelehrten Republik, für die es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung giebt." „Es giebt hier keinen anderen Richter als die Zeit und den Fortgang der Cultur. Die Gelehrten-Schule, die derselben Untersuchungsfreiheit bedarf, ist die Universität."

Kirche und Staat brauchen Erzieher und Leiter, die ihre

Pflicht nicht erfüllen könnten, wenn sie nicht der Volksbildung voraus wären, und das können sie nicht sein ohne wissenschaftliche Bildung. Die wissenschaftliche Bildung macht den Gelehrten. Daher muß es Gelehrte geben, welche zugleich Beamte sind. Wenn nun in solchen Personen die wissenschaftliche Ueberzeugung in Widerstreit geräth mit der gesetzlich geltenden, so kann die Collision sich nur so lösen, wie sie gelöst ist: sie dürfen als Gelehrte, was sie als Beamte nicht dürfen. „Es ist eine Bedrückung des Gewissens," sagt Fichte, „dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ansichten in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dieß zu thun." „Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publicums ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit im Einzelnen stattfindet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten*)."

II.

Eintheilung der Pflichten.

1. Mittelbare (bedingte) und unmittelbare (unbedingte).

Object des Sittengesetzes ist die Vernunft überhaupt, die Herrschaft oder das Reich der Vernunft in der Sinnenwelt; Mittel und Werkzeug dieses Zweckes ist das Ich, nämlich das empirische Ich oder die Person. Da nun die Verwirklichung des Zweckes abhängt von der richtigen Verfassung des Mittels, so wird die Pflicht sich auf beides beziehen und in Absicht auf den Zweck auch das Mittel

*) Ebendaselbst. II Abschn. §. 18. V. f. S. 245 — 252.

bedenken müssen. Aber die Beziehung ist verschiedener Art. Das nächste, unmittelbare Object der Pflicht ist der sittliche Endzweck; das dadurch vermittelte und in den Gesichtskreis der Pflicht gleichsam in zweite Linie gerückte Object ist die Person, für jeden die eigene.

So unterscheidet sich der Pflichtbegriff in zwei Arten: „Pflichten gegen das Ganze" und „Pflichten (nicht eigentlich gegen, sondern) auf uns selbst oder um unserer selbst willen". Weil die Person das Mittel aller vernünftigen Wirksamkeit und die Bedingung zur Verwirklichung der Vernunftherrschaft ist, darum mögen die Pflichten der zweiten Art „mittelbare oder bedingte" und im Unterschiede davon die der ersten „unmittelbare oder unbedingte" heißen.

2. Besondere und allgemeine.

Die Pflicht fordert, daß jeder nach seinem Vermögen die Herrschaft oder Selbständigkeit der Vernunft befördert. Dieß wäre nicht möglich, wenn jeder nur thut, was ihm einfällt, und die Handlungen der einzelnen sich gegenseitig verhindern und aufheben. Die Art, wie zur Verwirklichung des Endzwecks gehandelt wird, darf nicht zweckwidrig sein. Die Vernunftherrschaft kann nur befördert werden, wenn die Beförderung *planmäßig* geschieht. Dazu ist eine Theilung der sittlichen Arbeit nöthig, eine Vereinigung zum Zwecke einer solchen Theilung, die nur stattfinden kann durch eine Einsetzung verschiedener Stände. Ist es nun Pflicht, die Planmäßigkeit der sittlichen Arbeit zu befördern, so ist es auch Pflicht, auf die Theilung der Arbeit, auf die Einsetzung verschiedener Arbeitsstände hinzuwirken und selbst für die eigene Person einen bestimmten Platz in der sittlichen Welt zu ergreifen. Innerhalb dieser Ordnung und Eintheilung der

sittlichen Thätigkeit giebt es „übertragbare und unübertragbare Geschäfte“. Die darauf bezüglichen Pflichten unterscheiden sich demnach ebenfalls in zwei Classen: die der ersten Art nennt Fichte „besondere“, die der zweiten „allgemeine Pflichten“.

Da nun die beiden Eintheilungen in einander greifen und die zwei Arten der ersten Eintheilung jede die beiden Arten der zweiten unter sich fassen kann, so ergiebt sich folgende Gesammteintheilung*):

Pflichten

bedingte (mittelbare) — unbedingte (unmittelbare)

bedingte: allgemeine — besondere

unbedingte: allgemeine — besondere.

III.

Die bedingten Pflichten.

1. Allgemeine Pflichten. (Selbsterhaltung.)

Jeder soll ein Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt sein; er soll es sein nach seinem Vermögen. Die Auflösung dieser Bestimmung giebt den Begriff solcher Pflichten, die 1) nicht unmittelbar auf das Sittengesetz, sondern auf dessen Bedingung sich beziehen, daher bedingte Pflichten sind, 2) nicht von einer Person auf die andere übertragen werden können, also allgemeiner Natur sind, d. h. „allgemeine bedingte Pflichten“.

Um überhaupt in der Sinnenwelt wirken zu können, dazu ist eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen der Person und der Welt, also auch die Fortdauer der Person oder die Erhaltung

*) Ebendaselbst. III Abschn. Die Sittenlehre im eigentlichen Verstande. Die eigentl. Pflichtenlehre. §. 19. I—III. S. 254—259.

des Individuums nöthig. Hieraus ergiebt sich die Selbsterhaltung als sittliche Pflicht. Ein anderes ist die Selbsterhaltung als Urrecht, ein anderes als Pflicht. Im Sinne des Rechts muß ich meine Fortdauer wollen, um den Erfolg und die Früchte meiner Thätigkeit ernten zu können, ich will sie um des Genusses willen, zu dem mich meine Thätigkeit berechtigt*); im Sinne der Pflicht will ich meine Fortdauer ohne alle Rücksicht auf Erfolg und Genuß, ich will sie nicht um meinet- sondern um des Sittengesetzes willen, nicht um genießen, sondern um forthandeln zu können. Die Fortdauer des sittlichen Wirkens ist gebunden an die Erhaltung und regelmäßige Fortentwickelung des persönlichen Daseins in Rücksicht sowohl des Leibes als der Intelligenz.

Was die Erhaltung und Entwickelung des persönlichen Daseins gefährdet, sei es durch innere Störung seiner Bedingungen, sei es durch äußere Gewalt, soll unterlassen werden; was beiden dient, soll geschehen, nicht um des Nutzens, sondern um der Pflicht willen. Daraus ergiebt sich von selbst die Unsittlichkeit aller ausschweifenden Lebensart, die durch übertriebenes Fasten oder durch Völlerei und Unkeuschheit den Körper untergräbt und den Geist schwächt, und ebenso die Unsittlichkeit solcher Lebensweisen, die durch Nichtsthun, regellose Beschäftigung, Ueberanstrengung, einseitige Bildung u. s. f. der normalen Entwickelung und Ausbildung des Geistes unmittelbar zuwiderlaufen und sie gefährden**).

2. Die Frage des Selbstmordes.

Aus der Pflicht der Selbsterhaltung folgt unmittelbar, daß

*) Vgl. oben Cap. IX dieses Buchs. Nr. I. 1. S. 618—619.

**) Syst. der Sittenlehre. III Absch. §. 20. S. 259—262.

die gewaltsame und geflissentliche Selbstzerstörung des leiblichen Daseins dem Sittengesetze widerstreitet. Von jeher ist über die Frage des Selbstmordes in der Sittenlehre gestritten worden: ob er erlaubt, unter Umständen erlaubt, in gewissen Fällen sogar geboten sein könne? Nach Fichte verhält sich das Sittengesetz nie erlaubend; entweder es gebietet oder verbietet, entweder ich soll oder ich soll nicht. Zwischen Gebot und Verbot giebt es keinen weiteren Spielraum, auf dem unter anderem auch der Selbstmord Platz finden könnte. Die Frage ist daher nur: ob unter Umständen die Selbstentleibung Pflicht sei?

Sie könnte, wie die Selbsterhaltung, nur mittelbare Pflicht sein als Bedingung zur Erfüllung des Sittengesetzes. Da nun mit dem Leben auch das Handeln aufhört, so kann die Selbstvernichtung niemals Gegenstand einer mittelbaren oder bedingten Pflicht sein. Die Pflicht der Selbstentleibung müßte daher (wenn überhaupt möglich) unmittelbar und unbedingt sein; und da sie das letztere *nie* sein kann, so ist sie in jedem Sinne unmöglich; so ist der Selbstmord unter allen Umständen schlechthin pflichtwidrig. Leben ist eine nothwendige Bedingung zum Handeln. Ich will nicht mehr leben, heißt so viel als: ich will nicht mehr handeln, ich will mich der Herrschaft des Sittengesetzes entziehen, ich will nicht mehr länger meine Pflicht thun.

Man wende dagegen nicht etwa ein, daß ja die Vernichtung dieses Lebens das Leben nicht aufhebt, sondern nur den Lebenszustand verändert und nur das Handeln in dieser Sinnenwelt unmöglich macht. Das sittliche Handeln ist nur möglich nach einer erkannten und im Bewußtsein mit aller Deutlichkeit gegenwärtigen Pflicht. Nun ist alles jenseitige Leben und Handeln kein Gegenstand einer erkennbaren Pflicht und darum kein sittlich begründeter Einwand gegen die Immoralität des Selbstmordes.

Es giebt auch keinen Beweggrund, der die Selbstentleibung sittlich rechtfertigen könnte. Dem einen fällt das Handeln, dem andern das Dulden, beiden das Kämpfen zu schwer, und so werfen sie mit dem Leben auch die Last von sich ab, die das Sittengesetz zu tragen gebietet. So ist der Selbstmord nie eine Erfüllung der Pflicht, sondern stets eine Entledigung von derselben. Er ist unter allen Umständen unsittlich. Dagegen ist die Frage, ob er eine That der Feigheit oder des Muthes ist, völlig untergeordneter Art. Hier ist die Antwort relativ je nach dem Maßstabe der Vergleichung: dem Tugendhaften gegenüber ist jeder Selbstmörder feig; dem Nichtswürdigen gegenüber, der nichts höheres kennt als das armselige Gefühl der Existenz, ist er ein Held *).

3. Besondere Pflichten.

Jeder Einzelne soll für den Vernunftzweck nicht bloß handeln, sondern planmäßig handeln d. h. denselben in bestimmter Weise nach seinem Vermögen befördern, soviel er kann. Er soll deßhalb in der sittlichen Welt seinen Stand wählen, nach seiner besten, durch methodische Erziehung entwickelten und gereiften Ueberzeugung. Kein anderer soll für ihn wählen, er soll es selbst thun, nicht nach Neigung, nicht nach Umständen, sondern nach seiner wirklichen, auf den Zweck des Ganzen gerichteten, auf ächte Selbstkenntniß gegründeten Einsicht **).

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 20. I. S. 263 — 268.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 21. I—IV. S. 271 — 278.

Fünfzehntes Capitel.

Die unbedingten oder absoluten Pflichten.

I.

Allgemeine Pflichten.

1. Menschenpflicht gegen andere.

Unbedingt oder unmittelbar sind die Pflichten, die sich direct auf das Ganze oder den Endzweck beziehen; diese Pflichten sind allgemein, sofern ihr Werkzeug die menschliche Natur als solche, nicht ein besonderer Stand oder Beruf derselben ist: es sind die allgemeinen Menschenpflichten, die jeder ohne Unterschied hat gegenüber dem Ganzen. Das Ganze (Endzweck) ist die Vernunft; sie soll in der Sinnenwelt herrschen, nur sie; diese Herrschaft kann nur erfüllt werden in und durch die sinnlichen Vernunftwesen (Personen), in und durch deren Gemeine. Es handelt sich mithin um die allgemein menschlichen Pflichten jeder einzelnen Person gegen alle anderen, um die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen.

Unter dem sittlichen Gesichtspunkte erscheint jede Person als Werkzeug des Sittengesetzes, als moralisches Wesen. Daher befiehlt jedem das Sittengesetz: „behandele den anderen seiner moralischen Bestimmung gemäß." In dieser Formel sind alle

Pflichten enthalten, die der Mensch dem Menschen gegenüber erfüllen soll*).

2. Die Freiheit der anderen.

Die erste Bedingung zur Moralität ist die Freiheit. Soll ich den anderen als moralisches Wesen behandeln, so muß er mir vor allem als ein freies Wesen gelten. Ich soll die Freiheit des anderen, das Vermögen seiner Selbstbestimmung, anerkennen, nicht bloß um seines Rechtes, sondern um meiner Pflicht willen: diese Anerkennung und die darauf gegründete Handlungsweise soll ein Ausdruck sittlicher Gesinnung sein. Hier nimmt das Sittengesetz die Rechtspflicht in sich auf, indem sie den Inhalt derselben vertieft und erweitert. Es ist nicht genug, daß ich die Freiheit des anderen nicht verletze, ich soll sie als eine Bedingung zur Moralität zugleich erhalten und befördern. Was ich aus Rechtsgründen thue, geschieht um meinetwillen, ich hüte mich Schaden zu thun, um nicht Schaden zu leiden; was ich aus Pflicht thue, das geschieht um des Endzwecks (Gottes) willen, nicht aus Interesse, sondern aus rein sittlicher Gesinnung. Hier gilt jeder als Werkzeug des Sittengesetzes, ohne Unterschied der Person; jeder andere ist ein solches Werkzeug so gut als ich selbst, nicht mehr und nicht weniger; der Maßstab der subjectiven Einzelinteressen hat daher in der Bestimmung unserer Pflicht gegen die Mitmenschen gar keine Geltung, und ebensowenig der Satz, daß jeder sich selbst der Nächste ist.

3. Das leibliche Dasein der anderen.

Wie das persönliche Dasein das leibliche in sich schließt, so fordert die persönliche (formale) Freiheit, daß jeder Herr seines

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 22. S. 275 — 76.

Lebens sei, daß keiner durch physischen Zwang auf den andern einwirke; daher verbietet die Pflicht jede dem anderen zugefügte Gewaltthat (deren höchster Grad die vorsätzliche Tödtung ist), vielmehr gebietet sie, daß jeder das körperliche Wohl des anderen nach Kräften befördere, daß ihm die eigene Selbsterhaltung nicht wichtiger sei als die des anderen*).

4. Die Erkenntniß der anderen.

Die Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Das freie Handeln ist zugleich ein durch Urtheil und Einsicht bestimmtes. Daher gebietet die Pflicht, alles zu unterlassen, was die richtige Einsicht des anderen hindert oder verfälscht, alles zu thun, was sie befördert: sie verbietet daher jede Art der Zweideutigkeit, der Lüge, des Betruges, womit wir den anderen zum Irrthum verleiten und dadurch der Bedingung berauben, unter der allein ein freies, durch richtige Begriffe bestimmtes Handeln stattfinden kann: sie fordert die vollkommenste Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit als Menschenpflicht gegen jeden.

Das Sittengesetz verbietet die Lüge in jedem Sinn, also auch die Nothlüge. Da es keine sittlichen Erlaubnisse, sondern nur Gebote und Verbote giebt, so kann nur gefragt werden, ob in gewissen Fällen die Nothlüge (nicht etwa sittlich erlaubt, sondern) geboten sein könne? Als Gebot würde sie die Geltung einer Maxime haben. Hier zeigt sich die Widersinnigkeit der Sache. Der Zweck der Lüge ist, geglaubt zu werden; sobald sie sich aber als Maxime giebt und als Lüge öffentlich bezeichnet, ist die natürliche Folge, daß sie von keinem geglaubt wird.

Jede Lüge ist der Versuch, gewisse persönliche Zwecke bei dem anderen mit List durchzusetzen: sie ist daher immer egoistisch

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. I. S. 276 — 282.

und schon darum nie moralisch. Die List der Lüge besteht darin, scheinbar den Absichten des anderen sich unterzuordnen, um sie desto besser für den eigenen Vortheil zu brauchen: eine solche Unterordnung ist feig, jeder Lüge fehlt der Muth der Wahrheit, darum ist sie stets feig, und die Empfindung dieser Feigheit erzeugt die Schaam, welche die Lüge unwillkürlich begleitet*).

5. Das Eigenthum anderer.

Das freie Handeln der Person darf bei keinem anderen das Gebiet freier Handlungen stören wollen; das ist nur möglich, wenn jeder einzelne ein solches deutlich bezeichnete Machtgebiet hat, in dem sein Wille Herr ist, wenn jedem einzelnen eine gewisse Sphäre von Objecten zugehört als ausschließendes Eigenthum. Daher muß es als eine Bedingung des freien Handelns gelten, daß alle Eigenthümer sind. Jeder Mensch soll Eigenthum haben; jedes Object soll Eigenthum irgend eines Menschen sein: gerade dadurch, sagt Fichte, wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet.

Wir haben früher das Eigenthum als Recht und zwar als Urrecht dargethan. Jetzt handelt es sich um die moralische Anerkennung desselben. Diese Anerkennung ist Pflicht. Es giebt ohne Eigenthum keine freie und ausschließende Sphäre des Einzelwillens, kein freies Handeln in der Sinnenwelt. Es ist daher Pflicht, Eigenthum einzuführen, zu erwerben, fremdes Eigenthum nie zu verletzen, vielmehr das fremde so gut als das eigene stets zu vertheidigen, und alles zu thun, damit die Nichteigenthümer Eigenthümer werden. Alle Arten der Eigenthumsbeschädigung, wie Raub, Diebstahl, Betrug, Bevortheilung u. s. f., sind nicht bloß rechtswidrig, sondern unsittlich.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. II. S. 289 — 291.

Daß wir aus sittlichen Gründen dafür Sorge tragen, daß jeder Eigenthum haben und erwerben könne, ist die eigentliche Pflicht der Wohlthätigkeit. Diese Sorge ist in erster Linie die Sache des Staats und des öffentlichen Rechts, erst in zweiter die des privaten Wohlthuns. Dieses hat den Zweck, dem anderen Eigenthum zu verschaffen, nicht bloß ihm augenblicklich das Leben zu fristen; daher die Wohlthätigkeit wohl zu unterscheiden ist vom Almosengeben. Almosen machen den Bettler nicht zum Eigenthümer, sondern lassen ihn bleiben, was er ist, und sind daher nicht die Erfüllung einer sittlichen Pflicht, sondern ein unglücklicher Nothbehelf, um den anderen nicht umkommen zu lassen. In einer rechtlichen und sittlichen Ordnung der Dinge soll es keine Bettler geben, also auch keine Almosen *).

6. Die Gefährdung der Freiheit.

a. Casuistische Fragen.

Es ist möglich, daß die Personen und verschiedenen Freiheitssphären in Widerstreit gerathen, daß die Freiheit des einzelnen durch diesen Widerstreit oder auch durch Naturgewalt in Gefahr geräth. Es ist Sache des Staats, die Gefahren, wo er es kann, zu verhindern, den Widerstreit durch die Macht der Gesetze auszugleichen und die Freiheit wiederherzustellen. Da aber der Staat nicht immer helfen, nicht überall gleich bei der Hand sein kann, so gebietet das Sittengesetz jedem, der Gefahr, woher sie auch komme, mit allen seinen Kräften entgegenzuwirken. Sie bedroht das äußere Dasein der Freiheit: Leib, Leben, Eigenthum. Es handelt sich daher um die sittliche Verpflichtung, diese zu schützen, wo und wie sie gefährdet sind. Und zwar soll nach dem Sittengesetze jedem der andere so viel gelten als er sich selbst.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 23. III. S. 291—300.

Hieraus ergiebt sich eine Reihe casuistischer Fragen, die alle unter den Grundsatz fallen: du sollst helfen, aber keinen dem anderen vorziehen, auch nicht dich selbst! Wenn ich mit einem anderen in derselben Gefahr bin und nur einer gerettet werden kann, wen soll ich retten? Das Sittengesetz sagt: in diesem Falle keinen, sondern ruhig den Erfolg abwarten. Wenn mehrere andere zu retten sind? Wenn ich der Angegriffene bin, wie weit geht die sittliche Pflicht der Nothwehr? Bis zur Entwaffnung des Gegners, nicht weiter. Was soll geschehen, wenn mein Eigenthum und das des anderen zugleich in Gefahr ist? Das Eigene zuerst retten, nicht weil jeder sich selbst der Nächste ist, sondern weil die eigene Sache die nächst gegenwärtige ist, bei welcher daher die Gefahr am ehesten bemerkt wird; nicht um des Vortheils willen, denn ich werde mit meinem geretteten Eigenthume dem andern helfen, dem ich nicht helfen konnte, das seinige zu retten. Was soll geschehen, wenn Leben und Eigenthum bei uns oder bei anderen oder bei beiden zugleich gefährdet sind? Leben ist die Bedingung des Eigenthums. Darum ist unter allen Umständen das Leben das nächste Object der Rettung u. s. f. Die Lösung solcher casuistischen Fragen ist von jeher der praktisch unfruchtbarste Theil der Sittenlehre gewesen *).

b. Feindesliebe.

In dem Widerstreite der Personen ist auch die Feindschaft enthalten. Die christliche Sittenlehre sagt: „liebe deine Feinde!" Unter dieser Liebe kann nicht die gemüthliche („pathognomische") Neigung, auch nicht bloß die äußere Handlungsweise (behandle sie, als ob du sie liebst), sondern nur die sittliche Gesinnung verstanden sein. Die sittliche Gesinnung schließt überhaupt die Empfindung persönlicher Feindseligkeit aus. Unter dem sittlichen

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 24. A — C. S. 300 — 310.

Gesichtspunkt anerkennt jeder den anderen als Werkzeug des Sittengesetzes; unter diesem Gesichtspunkte giebt es überhaupt keine Feindschaft. „Der sittliche Mensch hat gar keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an.“ Das Sittengesetz sagt nicht: „liebe deine Feinde,“ sondern es sagt: „du sollst keinen Feind haben, d. h. du sollst keinen als Feind ansehen.“ „Wer eine Beleidigung höher empfindet darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, daß er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung *).“

c. Ehre und guter Ruf.

In allen Fällen soll unser Wille übereinstimmen mit dem Sittengesetz, wir sollen nichts wollen als das Rechte und Gute. Daß uns diese Gesinnung von anderen zugetraut wird, darin allein besteht unsere „Ehre und guter Ruf“. Diese Anerkennung allein sollte so heißen. Alle anderen Urtheile und Meinungen können uns gleichgültig sein, nur nicht die Ehre und der gute Ruf, der sich auf unsere moralische Gesinnung bezieht, denn dieses Vertrauen, diese gegenseitige moralische Anerkennung ist die Bedingung der moralischen Wechselwirkung, die das Sittengesetz fordert **).

7. Die Beförderung der Moralität.

Das gute Beispiel.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist unser Endzweck; sie ist nur möglich durch die moralische Gesinnung der Menschen, nicht bloß durch die unsrige, auch durch die der anderen; also ist diese Gesinnung unser Zweck und ihre Beförderung unsere unbedingte und allgemeine Pflicht (eine solche, die wir als Menschen gegen

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 24. C. δ. S. 310—312.

**) Ebendaselbst. III Abschn. §. 24. D. S. 312 flgd.

die Mitmenschen haben). Aber wie kann Moralität überhaupt verbreitet und mitgetheilt werden?

Offenbar durch keinerlei Zwang; man kann die Menschen nicht zur Moralität nöthigen; man kann die Moralität durch keine anderen als moralische Beweggründe erzeugen. Die bloß äußere Pflichterfüllung ist noch keineswegs sittliche That. Es kann sein, daß man durch gewisse Kunstgriffe den menschlichen Egoismus dazu bringt, pflichtmäßig (scheinbar sittlich) zu handeln, indem man durch Hoffnung auf Lohn oder durch Furcht vor Strafe das rohe Interesse für das eigene sinnliche Wohl an die Pflichterfüllung bindet. Dann wird die letztere herabgewürdigt zu einem Mittel der menschlichen Selbstsucht, nicht besser und schlechter als jedes andere; sittlichen Werth hat sie gar keinen. Die Gesinnung bleibt, wie sie ist; das äußere Handeln wird veredelt. Auf diese Weise veredelt man auch Thiere. Das ist keine Bildung, sondern Abrichtung, nicht Cultur, sondern Dressur, deren Erfolg wohl eine gewisse Art zu handeln, niemals Moralität sein kann. Auch die theoretische Bildung kommt im Grunde nicht weiter, man kann durch erweiterte Einsichten den Menschen klüger, aber nicht besser machen.

Die Wurzel aller Besserung in moralischem Sinn ist allein die Gesinnung. Gesinnungen lassen sich nicht machen und einpflanzen oder einflößen, sie müssen in ihrer ursprünglichen Bedingung vorhanden sein, und nur das Bewußtsein darüber läßt sich erwecken und befestigen. Von der Selbstliebe aus ist keinerlei moralische Bildung möglich. Nun giebt es ein Gefühl, welches die Selbstliebe niederschlägt, vor dem die Selbstliebe, wie schon Kant gezeigt hat, sich freiwillig zurückzieht: das ist die Achtung. Dieser „Affect der Achtung" kommt nicht von außen in die menschliche Natur, er liegt in ihr als „etwas Unaustilgbares", er ist

in ihr „das Princip des Guten, ohne welches alle Beförderung der Moralität unmöglich sein würde". Da nun jedes Gefühl unmittelbar auf uns selbst zurückgeht, so ist der Affect der Achtung nothwendig Trieb zur Selbstachtung; dieser Trieb, nothwendig und ursprünglich wie er der menschlichen Natur inwohnt, macht das Gegentheil, den Zustand der Selbstverachtung, unhaltbar und zur unerträglichen Pein. Es ist unmöglich, in diesem Zustande zu beharren; es ist unmöglich, ihm anders zu entgehen, als durch sittliche Umwandlung, durch moralische Besserung. Die Gewissensbetäubung, die dem Zustande der Selbstverachtung zu entfliehen sucht, hilft nicht und vergrößert die Pein. Und der theoretische Versuch, aus dem Egoismus ein System zu machen, ihn als das alleinige und nothwendige Motiv alles menschlichen Handelns zu rechtfertigen und alle höhern Triebfedern für Illusionen und Chimären zu erklären, widerspricht sich selbst und macht sich dadurch zu nichte. Vielmehr beweist er das Gegentheil. Denn der Versuch, den Egoismus als menschliches Naturgesetz zu begründen, wie z. B. Helvetius wollte, ist zugleich die Absicht, ihm den Schein der Schlechtigkeit zu nehmen und den Egoisten zur Selbstachtung zu berechtigen. Warum heucheln die Egoisten? Warum versteckt der Heuchler seine selbstsüchtige Absicht hinter den Schein der Uneigennützigkeit? Weil er anderen achtungswerth erscheinen möchte, also den Affect der Achtung in anderen voraussetzt und anerkennt.

Der Trieb zur Selbstachtung ist der Hebel der Moralität: hier ist in der menschlichen Natur der Punkt, wo die moralische Einwirkung auf andere einsetzen und ihre Pflicht erfüllen kann. Die Selbstliebe ist stets eigennützig, die Achtung ist das Gegentheil: diese „uneigennützige Achtung a priori" nennt Fichte das gute Princip. Achten kann man nur aus uneigennütziger Gesinnung,

nur diese kann geachtet werden. Mit dieser Empfindungsweise hebt und entwickelt sich die sittliche Denkweise; die Entwicklung der Achtung ist daher die erste Stufe der moralischen Bildung. Um den Affect der Achtung zu nähren und dadurch die Moralität zu fördern, giebt es kein besseres Mittel als achtungswerthe Objecte, und diese sind am wirksamsten, wenn sie am lebendigsten sind und mit der Person des moralischen Bildners selbst zusammenfallen. Die beste Weise daher, die Moralität in anderen zu befördern, ist das eigene gute Beispiel.

Ich soll anderen ein gutes Beispiel geben: das ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen. Aber unter dieser Pflicht ist nicht etwa gemeint, daß ich dieses oder jenes thun soll um des Beispiels willen. Dann wäre das Beispiel Zweck und die Handlung Mittel, dann würde die letztere nicht um ihrer selbst willen geschehen und also den sittlichen Charakter einbüßen. Daher geht die Pflicht des Beispiels nicht auf diese oder jene Handlungen als besondere exemplarische Werke, also überhaupt nicht auf die Materie der Handlung, sondern nur auf deren Form.

Alles sittliche Handeln soll zugleich exemplarisch sein, es soll durch sein Beispiel Achtung für die Tugend erwecken und dadurch Moralität befördern. Das ist nur möglich, wenn die sittliche Handlungsweise in Gesinnung und That so geschieht, daß sie auf andere, womöglich alle, erhebend einwirken kann und deßhalb den Charakter der „höchsten Publicität" nicht bloß hat, sondern sich zur Pflicht macht.

Die Pflicht der Publicität meint nicht etwa, daß wir das sittlich Gute zur Schau tragen sollen, um von den Leuten gesehen zu werden, — dadurch würde die Handlung sittlich ganz entwerthet, — sie meint nicht die künstlich gesuchte Oeffentlichkeit, sondern die einfache und unbedingte Offenheit des sitt-

lichen Denkens und Handelns, die aus der Natur der moralischen Gesinnung so nothwendig folgt, als aus der religiösen Gesinnung das (offene) Bekennen des Glaubens. Was wir die Pflicht des guten Beispiels und die dadurch geforderte Offenheit des sittlichen Charakters (Publicität) genannt haben, ist nur die Form, in welcher die Moralität sich verbreitet*). Es ist die Publicität, die sich Nathan wünscht, wenn er zum Sultan sagt: „möcht' auch doch die ganze Welt uns hören!"

II.

Besondere Pflichten. (Stand und Beruf.)

1. Der natürliche Stand.

Wir handeln von den Pflichten, deren Gegenstand das Ganze, der Endzweck (Herrschaft der Vernunft), die Menschheit selbst ist; wir haben von diesen Pflichten die Classe der allgemein menschlichen entwickelt, deren Träger der Mensch als Vernunftwesen ist, die darum jedem Menschen auf gleiche Weise zukommen. Es giebt eine zweite Classe „besonderer" Pflichten, die nicht in der menschlichen Natur als solcher gegründet sind, sondern in der eigenthümlichen Art ihrer Existenz und Wirksamkeit: Pflichten, die nicht alle auf gleiche Weise haben, sondern in welche die Menschenclassen sich theilen, nach ihren natürlichen und künstlichen Unterschieden. Die Unterschiede, welche innerhalb der Menschheit die Natur macht, nennt Fichte „Stand", die anderen, die von der freien Wahl und Willensbestimmung der einzelnen abhängen, nennt er „Beruf". Es handelt sich daher jetzt um die der Menschheit schuldigen Standes- und Berufspflichten.

---

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 25. I—V. S. 313—325.

Der einzige natürliche Stand der Menschen sind die Geschlechter; die einzige der geistigen Natur des Menschen entsprechende Form des Geschlechtsverhältnisses ist die Ehe; auf diese gründet sich die Familie und das gegenseitige Verhältniß der Eltern und Kinder. So weit die Sittenlehre den Stand als Träger unbedingter Pflichten in's Auge zu fassen hat, ist er in diesen beiden Formen des Ehestandes und Familienstandes (Verhältniß der Eltern und Kinder) erschöpft. Nun ist schon in der Rechtslehre der Begriff beider Verhältnisse ausführlich entwickelt und gezeigt worden, daß sie natürlich-sittlicher Art sind; wir haben schon dort die sittliche und damit auch die pflichtmäßige Seite derselben vollkommen erleuchtet und können daher an dieser Stelle einfach auf die gegebenen Deductionen zurückweisen *).

Die weibliche Liebe und die männliche Gegenliebe giebt der Ehe die sittliche, durch den Naturtrieb selbst gebotene Form. In dieser Form ist die Ehe Pflicht, unbedingte Pflicht, wie sie unbedingter Zweck ist; es läßt sich kein Zweck und keine Pflicht denken, der sie aus sittlichen Gründen aufgeopfert werden könnte.

Es giebt kein Gebiet, auf welchem die allgemeinen Menschenpflichten gegen andere dem Naturtriebe so nahe stehen und ihre Erfüllung so sehr den Charakter einer natürlichen Herzenssache hat, als die Familie und namentlich das Verhältniß der Eltern zu den Kindern. Die Sorge für die Erhaltung, Ausbildung, intellectuelle und moralische Entwicklung der Kinder ist das unmittelbare Object der elterlichen Liebe, und zugleich ist diese Erziehung elterliche Pflicht. Von dem sittlichen Geiste der Pflicht

*) Vgl. oben Cap. XI. dieses Buchs. S. 664—686. Vgl. Fichte, Grundzüge des Naturrechts I Anhang, Grundriß des Familienrechts [Bd. III. S. 304 — 368] mit Syst. der Sittenlehre III Abschn. §. 26 u. 27. [Bd. IV. S. 325—343.]

durchdrungen, wird die Liebe der Eltern und damit der erziehende Familiengeist geläutert von allen schädlichen Einflüssen elterlicher Eitelkeit und Selbstliebe.

2. Der Beruf.

Die Herrschaft der Vernunft in der Sinnenwelt fordert zu ihrer Verwirklichung eine mannigfaltige in ihren Richtungen und Aufgaben verschiedene Thätigkeit der Menschen. Dadurch tritt die Arbeit und ihre Theilung unter den sittlichen Gesichtspunkt, und es entsteht die Pflicht, nicht bloß zu arbeiten, sondern auf eine bestimmte planmäßige Weise an der Arbeit für das Ganze Theil zu nehmen. Die Erfüllung dieser Pflicht ist der Beruf. Der Beruf ist der bestimmte, frei und planmäßig gewählte Antheil, den der einzelne an der sittlichen Gesammtarbeit nimmt, die besondere Rücksicht, in der er nach seinem Vermögen thätig sein will für den Endzweck des Ganzen. In dieser Hinsicht giebt es keinen moralischen Werthunterschied der getheilten Berufszweige; jeder ist ein für das Ganze nothwendiger Beitrag, und wenn jeder einzelne seinen Beruf treu und pflichtmäßig um der Sache willen erfüllt, so hat er gethan, was das Sittengesetz von ihm fordert. Mehr kann er in seinem Berufe nicht leisten, er darf deßhalb auch nicht weniger werth sein als jeder andere*).

Die verschiedenen Berufswerthe sind bedingt durch die verschiedenen Werthe der Objecte und Aufgaben, mit denen wir uns beschäftigen. Je höher die Aufgabe dem Endzwecke selbst steht, um so höher darf sie gelten. In dieser Rücksicht lassen sich „höhere und niedere Berufsarten," und als deren Träger „höhere und niedere Volksclassen" unterscheiden. Die Grenze ist leicht erkennbar,

*) Fichte, Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1805). IV Vorlesg. Ges.W. III Abth. Bd. I. S. 387.

nachdem wir schon früher, wo es sich um die Realität des Sittengesetzes und deren Ableitung handelte, in der menschlichen Natur oder im Urtriebe des Menschen den Unterschied des höheren und niederen Triebes (des Freiheits- und Naturtriebes) festgestellt haben*). Die Entwicklung der Freiheit in der Rechtsordnung des Staats, in der Ausbildung der Intelligenz, in der Beförderung der Moralität steht höher als die Erhaltung des äußeren Lebens. Wir werden demnach die gesellschaftliche Arbeit in zwei Classen unterscheiden, die sich als niedere und höhere verhalten; die Aufgabe der einen ist die Befriedigung der ökonomischen Lebenszwecke, die der anderen die Befriedigung der geistigen.

Die social-ökonomische Arbeit hat zu ihrer Aufgabe die Erzeugung der Naturproducte, die Bearbeitung derselben und den Tausch der Leistungen; sie theilt sich demnach in Production, Fabrication und Handel, in den Beruf der Producenten, Fabrikanten, Kaufleute. Die Theilung war aus Rechtsgründen nothwendig, sie ist es auch aus sittlichen Gründen**).

Die Arbeit für die geistigen Zwecke der Menschheit hat zu ihrer Aufgabe die Rechtsverwaltung im Staat, die theoretische Ausbildung der Intelligenz und die moralische Bildung des Willens; sie theilt sich demnach in die Berufsarten des Staatsbeamten, des Gelehrten und des moralischen Volkserziehers (Geistlichen). Es giebt eine Wirksamkeit, die in der menschlichen Natur ein Vermögen bearbeitet und entwickelt, welches theoretisch und praktisch zugleich ist und zwischen Verstand und Willen ein „Vereinigungsband" bildet: das ist der „ästhetische Sinn"

*) Vgl. oben Cap. XII. dieses Buchs. Nr. III. 6. S. 706—708.

**) Vgl. oben Cap. X. dieses Buchs. Nr. I. 3—6. S. 641—646. II. S. 648 — 652.

und dessen Ausbildung die Berufsarbeit des „ästhetischen Künstlers"*).

3. Die Pflichten des niederen Berufs.

Die Theilung der menschlichen Arbeit ist durch deren Planmäßigkeit und diese selbst durch den Zweck des Ganzen, nämlich den Fortschritt der menschlichen Bildung gefordert. Wenn in dieser Absicht auf den Fortschritt des Ganzen jeder seinen Beruf nimmt und erfüllt, so erfüllt er dessen Pflicht. Daraus erhellt die sittliche Gesinnung, in welcher jeder besondere Theil der menschlichen Arbeit geschehen soll.

Nun ist der Fortschritt und die Befreiung des menschlichen Geistes bedingt durch die zunehmende Herrschaft des Menschen über die Materie, und diese Herrschaft zu erobern, ist die Aufgabe der mit der Bearbeitung der Materie beschäftigten Berufszweige. So wichtig diese Aufgabe ist, so wichtig und unentbehrlich ist für die Menschheit, deren eigentliche Stütze sie bildet, die den ökonomischen Lebenszwecken gewidmete Arbeit. Der Kampf mit der Natur ist das ihr angelegene Geschäft, der fortschreitende Sieg ihr beständiges, sich immer erneuendes und höher strebendes Ziel. In demselben Maße als die Nothdurft des Lebens verringert wird, gewinnt die Freiheit des Geistes weiteren Spielraum. Je mehr nun die materielle Arbeit sich mechanisch und technisch vervollkommnet, um so sicherer sind ihre Siege, um so mehr befördert und beschleunigt sie den Fortschritt des Ganzen. Das Streben nach immer größerer (technischer) Vervollkommnung ist darum die erste Pflicht der niederen Berufszweige.

Daraus folgt unmittelbar die zweite. Jeder industrielle und technische Fortschritt ist abhängig von Erfindungen, Entdeckungen,

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 28. S. 343—345.

Einsichten, die von der Wissenschaft ausgehen und die eigentliche Berufsarbeit des Gelehrten ausmachen. Hier ist das Band, welches die niederen und höheren Berufszweige verknüpft und eine Wechselwirkung beider fordert. Es ist darum die Pflicht des niederen Berufs, den höheren als solchen anzuerkennen und zu achten, nicht etwa durch Unterwürfigkeit oder äußere Ehrenerweisungen, sondern bloß durch die Einsicht in die Bedeutung, welche ihm und seiner Arbeit gegenüber die Wissenschaft hat. In der sittlichen Gesinnung ist stets der Zweck des Ganzen gegenwärtig; darum ist in dieser Gesinnung eine gegenseitige Geringschätzung der verschiedenen Berufszweige unmöglich, und die letztere ist allemal ein Zeichen, daß die sittliche Denkweise fehlt und mit ihr auch die richtige Einsicht in das Theilungsverhältniß der menschlichen Arbeit*).

4. Die Pflicht des Staatsbeamten.

Der sittliche Charakter der Berufspflicht kann nur da hervortreten, wo ihre Erfüllung bedingt ist durch die Gesinnung. Das ist bei den niederen Staatsbeamten insofern nicht der Fall, als sie in ihren amtlichen Handlungen gebunden sind an den Buchstaben des Gesetzes, und die genaue Befolgung der vorgeschriebenen Richtschnur ihre alleinige Pflicht ausmacht. Dagegen ist bei den höheren Staatsbeamten, die das Gemeinwesen leiten sollen und berufen sind, gesetzgebend und regierend zu handeln, die sittliche Gesinnung ein mitwirkender Factor des Berufs. Die Pflicht des Regenten ist die Gerechtigkeit, die beides umfaßt: den Einblick in das Gegebene und die Aussicht auf das Künftige, die Erhaltung des einen und die Sorge für das andere, die Rechtswahrung und Rechtsentwicklung,

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 33. S. 361—365.

den richtigen Bestand und den richtigen Fortschritt der Gesetze. Diese umfassende Regentenpflicht ist nicht zu erfüllen ohne Weisheit, ohne Wissenschaft, ohne Ideen; es ist darum nothwendig, daß der regierende Beamte zugleich in seinem Fach Mann der Wissenschaft (Gelehrter) ist. „Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sei, sagt Plato: und dieß ist gerade dasselbe, was wir hier sagen." Die Gerechtigkeit in ihrer sittlichen Bedeutung reicht weiter als der Buchstabe des positiven Gesetzes; sie fordert die Einsicht in die Rechtsaufgaben des Staats und den dadurch begründeten Fortschritt. Diese Einsicht ist die ächte Aufklärung, ihr der Entwicklung feindliches Gegentheil ist der „Obscurantismus". In diesem Sinne sagt Fichte: „Obscurantismus ist unter anderem auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll. Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen*)."

5. Die Pflicht des Geistlichen.

Das sittliche Leben ist in der Ordnung der menschlichen Lebenszwecke der höchste. Die Einmüthigkeit der moralischen Ueberzeugung giebt den Begriff der Menschheit als moralischer Gemeine, als ethischer Gemeinschaft oder Kirche. Es ist allgemeine Menschenpflicht, die Moralitat zu befördern. Die Erfüllung dieser Pflicht kann zugleich Sache eines besonderen Berufs sein: dieser Beruf macht den Beamten der Kirche, den moralischen Volkslehrer. Worin besteht diese besondere Berufspflicht?

Als Beamter der Kirche steht der Geistliche in deren Dienst, im Dienste der moralischen Gemeine, die sich auf eine gemeinsame, symbolisch gefaßte sittliche Ueberzeugung gründet. Dieses Symbol ist die Voraussetzung, von der aus er lehrt.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 32. S. 356—361.

Er ist Lehrer: als solcher muß er weiter sehen, als die Gemeine, die er leiten soll, er muß die volle Einsicht der Sache vor ihr voraus haben, also zugleich Mann der Wissenschaft in seinem Gebiet (Gelehrter) sein. Er ist Lehrer des Volks: wie weit er auch den anderen mit seiner Einsicht voraus sein mag, er muß so lehren und so gehen, daß ihm alle folgen können, d. h. wahrhaft erziehend, niemals vorauseilend oder nur einige fördernd.

Er ist moralischer Volkslehrer: was er lehren soll, ist nicht Wissenschaft, überhaupt nicht theoretischer Art, welche die Sache der Wissenschaft ist, sondern einzig und allein praktischer. Er soll den Glauben nicht machen, denn dieser Glaube ist schon vorhanden als das lebendige Band der (im Glauben) vereinigten Gemeine; er soll diesen Glauben nur beleben, stärken, entwickeln. Seine Aufgabe ist daher der Fortschritt im Glauben. Daß die Menschheit im sittlichen Glauben, d. h. im Guten fortschreite, daß dieser Fortschritt nach einem ewigen Gesetz stattfinde, daß er in's Unendliche gehe: diese erhebende Vorstellung ist das große und unerschöpfliche Thema der moralischen Gemeine. Die Beförderung des Guten geschieht nach einer Regel: d. h. es ist ein Gott. Wir schreiten planmäßig fort in's Unendliche: d. h. wir sind ewig. So entwickelt sich der sittliche Glaube zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit.

Nur soll der Geistliche als Volkslehrer diesen Glauben nicht wissenschaftlich beweisen oder Gegenbeweise widerlegen wollen, er soll überhaupt weder demonstriren noch polemisiren, sondern den vorhandenen Glauben, der als solcher keineswegs erst nöthig hat, bewiesen zu werden, an der lebendigen Erfahrung selbst bestätigen. Er ist dem Glauben der Gemeine gegenüber nicht Gesetzgeber aus Vernunftgründen, sondern Rathgeber aus Erfahrung. Er sei dieser Rathgeber in allen Lebenserfahrungen,

d. h. er mache die Seelsorge zu seiner Berufspflicht; und da er den Glauben der Gemeine leiten soll, so sei er ihr vorbildlich; da der Glaube der Gemeine, die er erzieht, immer zugleich der Glaube an seinen Glauben ist, so sei er ihr ein wirklicher Glaubensrepräsentant und bestätige diesen Glauben in seiner Person: er vor allen übe die Pflicht des guten Beispiels*).

Hier weist die Sittenlehre auf die Religionslehre hin, mit der wir dieses Buch schließen werden.

Es bleiben uns von der Pflichtenlehre noch zwei Berufspflichten übrig: die des Gelehrten und des ästhetischen Künstlers. Wir behandeln sie in einem besonderen Capitel, weil wir, namentlich was den Begriff des Gelehrtenberufs betrifft, außer der Sittenlehre noch eine Reihe anderer Schriften Fichte's zu beachten haben.

*) Ebendaselbst. III Abschn. §. 30. I—V. S. 348—353.

Sechszehntes Capitel.

Die Berufspflichten des Gelehrten und des Künstlers.

I.

Der Beruf des Gelehrten.

1. Bedeutung und Aufgabe des Gelehrtenberufs.

Unter den verschiedenen Berufsarten, die wir in der Sittenlehre unseres Philosophen kennen gelernt haben, war keine, die den Begriff des Gelehrten ganz außer ihrem Gesichtskreise ließ, vielmehr war jede innerlich damit verknüpft; die niederen Berufszweige bedurften der wissenschaftlichen Berufsthätigkeit zu ihrer Vervollkommnung, und die höheren nahmen jede in ihrer Weise selbst daran Theil, der Begriff des Staatsbeamten sowohl als der des moralischen Volkslehrers schloß den des Gelehrten in sich. Es giebt daher unter den menschlichen Berufszweigen keinen, von dem aus die Wechselwirkung aller so deutlich erblickt und gleichsam beaufsichtigt werden kann, als der Gelehrtenberuf. Schon darin zeigt dieser Beruf den anderen gegenüber eine gewisse Suprematie und centrale Stellung.

Diese Bedeutung rechtfertigt sich aus dem Begriff des Gelehrten, wie Fichte ihn faßt. Wie die Menschheit selbst der Begriff einer einzigen Gattung ist, so giebt es in Wahrheit auch nur e i n e Erkenntniß, ein einziges Erkenntnißsystem, das sich in der Stufenfolge der Zeiten entwickelt. Jede Zeit erbt von der

Vergangenheit einen Schatz wissenschaftlicher Bildung, den sie in einem besonderen dazu berufenen Stande aufzubewahren, zu vermehren, fortzupflanzen hat. Eben dieser Beruf macht die Aufgabe des Gelehrten. „Die Gelehrten sind die Depositäre, gleichsam das Archiv der Cultur des Zeitalters," aber kein todtes Archiv, das nur die erworbenen Schätze, die gewonnenen Ergebnisse aufspeichert und beherbergt, sondern der ganze bisherige Bildungsgang der Menschheit soll in ihnen leben und fortleben. Das ist nur möglich, wenn sie diesen Bildungsgang in seiner geschichtlichen Entwicklung kennen und zugleich aus den Bedingungen (Principien), die ihn erzeugt haben, verstehen. Ihre erste Pflicht ist daher die historische und philosophische Einsicht der gewordenen Bildung. Darum werden sie Träger der vorhandenen Wissenschaft. Sie sollen nicht bloß ihre Träger sein, sondern zugleich ihre Fortbildner, die Irrthümer berichtigend, die Einsichten erweiternd: ein wirklich lebendiges und fortlaufendes Glied jener goldenen Kette, welche die menschliche Weisheit und Erkenntniß von Jahrhundert zu Jahrhundert fortleitet und weiterführt. Eine solche Weiterbildung könnte nicht stattfinden, wenn nicht die gegenwärtigen Gelehrten die Erzieher der künftigen wären.

Diese große Pflicht, Wissenschaft zu empfangen, fortzubilden und zu demselben Zwecke neue Geschlechter zu erziehen, kann nur wahrhaft erfüllt werden durch eine sittliche Gesinnung, die mit völliger Hingebung an die Sache, mit Ausschließung aller persönlichen Selbstliebe und Eitelkeit, mit der strengsten Wahrheitsliebe den Dienst der Wissenschaft übernimmt. Diese Gesinnung ist es, die den Gelehrten zu einem „Priester der Wahrheit" macht*).

*) Syst. der Sittenlehre. III Abschn. §. 29. S. 346—347.

2. Fichte's öffentliche Vorträge über den Gelehrtenberuf.

Keine unter den menschlichen Pflichten hat durch ihren Anblick das Herz unseres Philosophen so erhoben und erwärmt, keine lag ihm selbst persönlich so nahe; es war sein eigener Beruf, und in seinem Amte als akademischer Lehrer fühlte er sich zugleich in dem Beruf eines Erziehers neuer Träger und Fortbildner der Wissenschaft. Daher nahm er gern und wiederholt den Beruf und die Pflichten des Gelehrten zum Gegenstande seiner öffentlichen akademischen Vorträge; er begann damit seine Lehrthätigkeit in Jena; er wiederholte und erneute diese Vorträge umfassender, ausführlicher, tiefer, als er elf Jahre später nach Erlangen berufen wurde, und er kam, wie sein Nachlaß zeigt, auch an der eben gegründeten Universität Berlin auf dasselbe Thema in öffentlichen Vorlesungen zurück. Jede Gelegenheit, die seine amtliche Stellung ihm bot, nahm er wahr, um den Beruf des Gelehrten, wie er in seinem Geiste lebendig war, an den akademischen Verhältnissen darzustellen und zu erleuchten: so in einer berliner Decanatsrede bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion und namentlich in seiner Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*).

*) 1) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794). Diese Vorlesungen, fünf an der Zahl, sind Bruchstück geblieben. S. W. III Abth. I Bd. 2) Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit (1805). S. W. III Abth. I Bd. 3) Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (Berlin 1811). Nachgel. W. Bd. III. 4) Rede als Decan der philos. Fac. bei Gelegenheit einer Ehrenpromotion an der Univ. Berlin, 16. April 1811. S. W. III Abth. I Bd. 5) Rede beim Antritt seines Rectorats an der Univ. Berlin, über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. S. W. III Abth. I Bd.

Und was ihm selbst diese an das studirende Publicum gerichteten, öffentlichen Vorträge über den Gelehrtenberuf galten, dafür spreche die schöne Stelle im Eingange der fünften erlanger Vorlesung. „Oeffentliche Vorträge sind freie Gaben eines akademischen Lehrers; und zum Geschenke giebt der nicht Unedle gern das Beste, was er zu geben vermag."

3. Der Gelehrtenberuf in der menschlichen Gesellschaft.

(Jenaische Vorträge.)

Die jenaischen Vorträge gehen vom Begriff der Bestimmung des Menschen, den sie zum Ausgangspunkte nehmen, fort zu dem Begriff der Gesellschaft, des Berufs, des Gelehrtenberufs, den sie zuletzt gegen Rousseau vertheidigen. Die Bestimmung des Menschen sei Vervollkommnung in's Unendliche; diesem Ziele könne man sich nur nähern durch die gesellschaftliche Vereinigung der Menschen zu gemeinschaftlicher Vervollkommnung, in der die einseitige Naturbildung der einzelnen durch gegenseitige Mittheilung ergänzt und eine vollständige, allseitige Bildung ermöglicht werde; die gleichförmige Ausbildung aller menschlichen Anlagen und Bedürfnisse fordere die Kenntniß der menschlichen Natur, die Kenntniß der richtigen Bildungsmittel, die Kenntniß des vorhandenen Bildungsstandes: sie fordere in erster Hinsicht eine philosophische, in zweiter eine philosophisch-historische, in dritter historische Einsicht. Die Vereinigung dieser Einsichten sei die gelehrte Bildung, ohne deren Pflege der Fortgang der Menschheit unmöglich sei. Daher sei die erste Pflicht des Gelehrten, selbst fortzuschreiten, indem er sowohl seine wissenschaftliche Empfänglichkeit als seine Mittheilungsfähigkeit auf's höchste ausbilde; seine zweite Pflicht ist zu belehren, er sei ein Lehrer der Menschheit, darum vor allem Erzieher künftiger Lehrer und als solcher

ein sittliches Vorbild: „er soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein; er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.“ „Die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im Allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs *).“

Hätte Rousseau den Gelehrtenberuf in diesem Sinne genommen, so würde er sich über den Einfluß der Wissenschaft auf die Menschheit nicht verblendet haben; er täuschte sich über den Naturzustand und nahm den Gelehrten in dem Zerrbilde eines gesunkenen Geschlechtes, wie es sein Zeitalter ihm bot.

4. Der Gelehrtenberuf in der göttlichen Weltordnung.

(Erlanger Vorträge.)

Die erlanger Vorlesungen behandeln dasselbe Thema, nicht aus einem anderen, sondern nur tiefer gefaßten Standpunkte, der in der Sinnenwelt die Erscheinung der ewigen (göttlichen) Idee und in der Erkenntniß dieser Idee (so weit sie möglich ist) die höchste Aufgabe menschlicher Wissenschaft, den wahren Beruf des Gelehrten erblickt. Der ideenlose Gelehrte sei der „Stümper“, der wahre Gelehrte der von den Ideen der Welt wirklich erleuchtete und ergriffene Geist.

Die wahre und rückhaltlose Offenbarung der göttlichen Idee sei die Welt in ihrer unendlichen Fortentwicklung, diese Entwicklung in's Unendliche sei nur die Menschheit, die immer höher steigende, ihre Schranken immer mehr durchbrechende und freier werdende Menschheit, die, weil sie Schranken zu überwinden hat, nothwendig beschränkt ist. Diese Schranke ist die Natur,

*) Vorl. über die Bestimmung des Gelehrten. IV Vorl. (S. W. III. Abth. I. Bd. I. S. 328—330.)

die daher nur Mittel und Bedingung des geistigen Lebens, nichts an sich Absolutes ist (wie die Naturphilosophie jüngsten Datums vorgiebt, indem sie eine dogmatische Vorstellungsweise ältesten Datums erneuert). Absolute Einheit ist das Ziel, dem die Menschheit zustrebt; Nichteinheit und Trennung ist darum der Zustand, von dem sie ausgeht, in dem sie lebt, den sie durch immer tiefer dringende Vereinigung überwindet. Solche Vereinigungen sind Staat, Cultur, Religion, Kunst, Wissenschaft: alle angelegt und gegründet in der göttlichen Idee der Menschheit.

Diese Idee im Bewußtsein der Menschheit auszubilden, zu denken, gleichsam dem Göttlichen wieder nachzudenken, ist die Aufgabe der Wissenschaft und die Pflicht des Gelehrten. In der göttlichen Idee der Menschheit ist auch die Idee des Gelehrten enthalten. Diesen göttlichen Gedanken des Gelehrten in seinem Leben zu verkörpern, ist des Gelehrten Beruf und Pflicht, beide aus ihrem tiefsten Grunde betrachtet. Ist er von dieser Idee ergriffen, wirkt sie in ihm als Lebensprincip und Trieb, gleichviel in welcher besonderen Richtung, so besteht darin das „Genie" zum Gelehrten, das jede Art von Selbstgefälligkeit ausschließt und ganz in die Sache und in das Streben dafür aufgeht. Es giebt kein Genie ohne Fleiß, Streben, Hingebung; wohl aber umgekehrt Fleiß und ernsthafte Arbeit ohne Genie. In der Arbeit für die Sache der Wissenschaft besteht die „Rechtschaffenheit" des Gelehrten. Genie zum Studiren hat nicht jeder; Rechtschaffenheit im Studiren soll jeder haben, um so mehr als keiner auf seine Genialität vertrauen darf, keiner derselben sicher sein kann, bevor sie in der Leistung, die aus dem Fleiße hervorgeht, ihre Frucht getragen.

a. Der angehende und der vollendete Gelehrte.

Darum ist diese Rechtschaffenheit, die für die Sache der

Wissenschaft lebt und arbeitet, die ächte Gesinnung des wissenschaftlich Strebenden, die Tugend des werdenden oder angehenden Gelehrten, die Pflicht des Studirenden. Ohne diese Gesinnung wird niemand ein Gelehrter. Aus dieser Gesinnung folgen die Sitten des Studirenden von selbst; er kann nicht anders als die Berührung mit allem Unedlen und Gemeinen fliehen; gemein und unedel ist der Müssiggang, die Geistesträgheit: „die Jugend träge zu erblicken ist der Anblick des Winters mitten im Frühlinge, der Anblick des Erstarrens und Verwelkens der soeben erst aufgekeimten Pflanze;" er flieht das Gemeine und haßt es aus voller Seele, mit dem größten Ernste, „keiner wird dahin kommen, es wahrhaft frei und rein bleibend zu betrachten und zu belächeln, der nicht damit angehoben hat, es zu fliehen und zu hassen." „Der Antheil des Jünglings am Leben ist der Ernst und das Erhabene; dem reiferen Alter erst nach einer solchen Jugend geht das Schöne auf und mit demselben der Scherz mit dem Gemeinen."

Die Lebensaufgabe des „vollendeten Gelehrten" liegt in zwei verschiedenen Berufskreisen: er soll das Staatsleben leiten und die Wissenschaft fortbilden; er ist in dem ersten Berufe Regent, in dem zweiten Gelehrter im eigentlichen Sinn; möglich auch, daß sich beides in einer Person vereinigt.

Die Wissenschaft wird fortgebildet auf zwei Arten, die ebenfalls in einer Person vereinigt sein können: durch die Erziehung künftiger Gelehrten und durch schriftliche Werke; die erste Art macht den Beruf des akademischen Lehrers, die zweite den des Schriftstellers.

b. Der akademische Lehrer.

Der akademische Lehrer soll Menschen bilden zur Empfänglichkeit für die Ideen; das kann er nur, wenn in ihm

selbst die Ideen gegenwärtig sind in vollständiger Klarheit und zugleich in einer so großen und eigenthümlichen Lebendigkeit, daß sie durch seine Mittheilung unmittelbar einleuchtend und belebend in den Geist der Lernenden eindringen. So verschieden die Gemüther sind, die er bildet; so mannigfaltig, beweglich, innerlich wendbar und gewandt müssen die Formen sein, in denen der akademische Lehrer seine Ideen auszudrücken und darzustellen vermag. Darin besteht das ihm eigenthümliche und unentbehrliche Künstlertalent. Wenn diese künstlerische Macht und Lebendigkeit, die den Stoff immer wieder neu gestaltet und mit voller Freiheit darüber herrscht, dem mündlichen Vortrage fehlt, so ist er todt und wirkungslos. Was Fichte bei dieser Gelegenheit über den Beruf und die Wirkungsart des akademischen Lehrers sagt, sind goldene Worte. „Seine Mittheilung sei stets neu und trage die Spur des frischen und unmittelbaren Lebens.“ „Das Wesen seines Geschäfts besteht darin, daß die Wissenschaft und besonders diejenige Seite, von welcher er dieselbe ergriffen, immer fort und fort neu und frisch in ihm aufblühe. In diesem Zustande der frischen geistigen Jugend erhalte er sich; keine Gestalt erstarre in ihm und versteine; jeder Sonnenaufgang bringe ihm neue Lust und Liebe zu seinem Geschäfte und mit ihr neue Ansichten.“ „Bleibe keiner in diesem Kreise, in welchem die Form dieser Mittheilung, und sei es die vollkommenste dieses Zeitalters, anfängt zu erstarren; keiner, dem nicht fort die Quelle der Jugend fließt.“

Wer die Macht der mündlichen Ideendarstellung besitzt, hat auch die schriftliche, nicht umgekehrt. Sehr richtig sagt Fichte: „ein guter akademischer Lehrer muß ein sehr guter Schriftsteller sein können, sobald er will; umgekehrt aber folgt es gar nicht, daß selbst ein guter Schriftsteller ein guter akademischer Lehrer sei.“

c. Der Schriftsteller.

Der Beruf des **Schriftstellers** ist unabhängig von der Rücksicht auf die Empfänglichkeit bestimmter Individuen, daher ist seine Aufgabe, die Ideen auszudrücken in ihrer vollendeten Gestalt. Ein anderes ist der schriftstellerische **Beruf**, ein anderes das schriftstellerische **Gewerbe**; der Beruf fordert einen Künstler, das Gewerbe einen Fabrikanten. Die Bücherfabrikanten sind Schriftsteller ohne Beruf, Lohnschreiber, die auf Bestellung arbeiten, drucken lassen, was andere schon haben drucken lassen, sogenannte Recensionen und Bücherauszüge machen, mit denen die sogenannten gelehrten Bibliotheken und Zeitungen gefüllt werden; sie nehmen in der Classe der Fabrikanten eine der niedrigsten Stellen ein, weil sie dem schlechten Luxus der Lesemode dienen.

Der Beruf des wissenschaftlichen Schriftstellers rechtfertigt sich durch die neue, tiefere Auffassung der Sache, die er darstellt, und durch die Vollendung der Form. Wissenschaftliche Werke excerpiren, die Excerpte zusammenstellen und daraus ein neues Buch machen, ist nicht der Beruf eines Schriftstellers, sondern das Geschäft eines (gelehrten) Fabrikanten. Bloß wiederholen, was andere schon gesagt haben, heißt thun, was schon gethan ist, das ist eine Nichtsthuerei, die dem Müssiggange gleichkommt. „Es kommt gar nicht darauf an, ein anderes und neues Werk in einer Wissenschaft zu schreiben, sondern ein besseres als irgend eins der bisher vorhandenen Werke. Wer das letztere nicht kann, der soll überhaupt nicht schreiben, und es ist Sünde und Mangel an Rechtschaffenheit, wenn er es dennoch thut *)."

Die Vollendung der Form, der Ausdruck des Gedankens

*) Vorl. über das Wesen des Gelehrten. Vorl. X. S. W. III Abth. I. Bd. S. 444.

auf eine allgemein gültige Weise setzt im Schriftsteller eine Herrschaft über die Sprache voraus, die lange und anhaltende Vorübungen fordert. Ohne diese seltene und schwer zu erringende Meisterschaft läßt sich der Beruf des Schriftstellers nicht erfüllen. „Das Werk des mündlichen Gelehrten-Lehrers ist unmittelbar und an sich selber doch immer nur ein Werk an die Zeit und für die Zeit, berechnet auf die Stufe der Bildung derer, die sich ihm anvertrauten. Das Werk des Schriftstellers aber ist in sich selber ein Werk für die Ewigkeit *)."

5. Der Gelehrte als Seher und Künstler.

(Berliner Vorträge.)

Denselben Standpunkt als die erlanger Vorträge, die gleichsam von dem innersten Centrum der Welt, von der göttlichen Weltidee aus den Begriff und Beruf des Gelehrten entwerfen, nehmen auch die letzten Vorlesungen dieser Art, die Fichte sechs Jahre später in Berlin hielt. Statt „Ideen" sagt er hier „Gesichte", wohl um den fremden Ausdruck zu vermeiden und zugleich den Gelehrten besser mit dem „Seher" vergleichen zu können. Nur im Lichte der Ideen, durch die Anschauung des Uebersinnlichen, ohne welche wir „in tiefer Bewußtlosigkeit" leben, ist die geistige Fortentwicklung der Welt, die Fortschöpfung derselben möglich. Durch den Wissenden allein, in dem das göttliche Bild der Welt gegenwärtig ist, rückt die Welt weiter; er ist „der Vereinigungspunkt der übersinnlichen und sinnlichen Welt". Ergriffen sein von dem Göttlichen heißt religiös sein. Religiös können die Ungelehrten so gut sein als die Gelehrten; aber in jenen ist das göttliche Gesicht gestaltlos, in diesen weltgestaltend; in beiden lebt der göttliche Wille, in den Ungelehrten

*) Ebendaselbst. Vorl. X. S. 445—46.

die Welt erhaltend, in den Gelehrten sie weiter schaffend. Im Anfange der geistigen Entwicklung sind die treibenden Geister unmittelbar von der göttlichen Idee erfüllt und die anderen unmittelbar für diese Begeisterung empfänglich; hier sind die Wissenden die Seher und Propheten des menschlichen Geschlechts. Mit dem Fortschritt entwickelt sich die Selbständigkeit der Individuen, sie wollen nicht bloß empfangen und glauben, sondern selbst einsehen. Das Gesicht muß entwickelt werden zur klaren, bis auf den Boden der wirklichen Erfahrung herab bestimmten Einsicht: dadurch wird die Einsicht zur gelehrten Bildung. An die Stelle der Seher treten die Künstler und Dichter, die Wissenden und Gelehrten. Sobald die klare Einsicht herrscht, tritt der Gelehrte an die Spitze des Fortschritts der Menschheit.

Die Gemeine der Gelehrten erzieht die geistigen Geschlechter der Welt und ordnet die Berufszweige; so werden die Gelehrten die wirklichen Herrscher, und die fichte'sche Vorstellungsweise nähert sich immer mehr und mehr der platonischen.

Die Erziehung und Ausbildung des Gelehrten kann ein doppeltes Resultat haben: entweder wird das Ziel erreicht oder verfehlt. In dem letzten Falle wird aus dem Ausgelernten ein bloß „ausübendes" Werkzeug, er wird entlassen zur Ausübung der untergeordneten Geschäfte. Wird das Ziel erreicht, so ist der Ausgelernte selbst ein Gelehrter und als solcher ein „freier Künstler" geworden, der seinen Beruf erfüllt entweder als regierender Beamter im Staat oder als erziehender Lehrer in der wissenschaftlichen Gemeine. Die Verstandesbildung soll zur freien Kunst, die Gelehrtenschule zur „Kunstschule" werden. Diese Schule selbst hat verschiedene Stufen, die niedere Gelehrtenschule und die höhere: in jener ist der Lehrer zugleich Erzieher, unter dessen fortwährender Leitung die geistige Selbstentwicklung des

Zöglings geschieht; in dieser hört der Lehrer auf, zugleich äußerer Erzieher zu sein, die Entwicklung des Lernenden wird selbständig, an die Stelle des Erzogenwerdens tritt die Selbsterziehung. Das ist der Charakter der akademischen Bildung und der dadurch gebotenen akademischen Freiheit, die keineswegs Privilegium eines Standes, sondern allein die Bedingung ist, um als Studirender den Beruf des Studirens zu erfüllen. Was ihr daher am meisten widerstreitet und sie im Innersten stört, ist die Nichterfüllung ihres alleinigen Zwecks: das Dasein solcher „Studenten", die nicht aus dem Studiren ihren Beruf, sondern aus dem „Studentsein" einen Stand machen mit der Aufgabe, das Leben einige Zeit auf ganz absonderliche Art zu genießen *).

II.

Der Beruf des ästhetischen Künstlers.

1. Das Wesen der Kunst.

Der Begriff des Gelehrten hat uns in seiner Bedingung auf den Begriff der Religion, in seiner Vollendung auf den der Kunst hingewiesen. Wir kehren zur Sittenlehre zurück, die wir ganz kennen gelernt haben bis auf den Beruf des ästhetischen Künstlers. Die wenigen Züge, in denen Fichte das Wesen und die sittliche Aufgabe desselben entwirft, treffen den Kern der Sache. Während der Gelehrte den Verstand, der moralische Volkslehrer den Willen des Menschen ausbilden und entwickeln soll, bildet die schöne Kunst den g a n z e n Menschen in der Ver-

*) Ueber den Begriff der akademischen Freiheit zu vgl. die erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, Vorl. VI. (S. W. III Abth. I Bd.), die berliner Vorles. über die Bestimmung des Gelehrten, Vorl. V. (Nachgel. W. Bd. III) und die Rectoratsrede über die einzig mögliche Störung der ak. Freiheit (S. W. III Abth. I Bd).

einigung aller Gemüthskräfte. Sie vereinigt auf eine eigenthümliche Art die philosophische und gewöhnliche Weltbetrachtung.

Die Kunst erzeugt aus der Idee ein sinnliches Object. Unter dem sinnlichen oder gemeinen Gesichtspunkte erscheint die Welt als gegeben, unter dem philosophischen oder transscendentalen erscheint sie als gemacht: unter dem ästhetischen erscheint sie als gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Daher gilt von der schönen Kunst die fichte'sche Formel: „*sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen*."

Nichts kann uns deutlicher zeigen, wie das Sinnenobject, das uns als gegeben erscheint, in Wahrheit unser eigenes Product ist, als die genial schaffende Kunst. Sinnlich betrachtet, ist jede Naturerscheinung eine beschränkte, von außen begrenzte, äußeren Einwirkungen preisgegebene, unter diesem Zwange gedrückte und unfreie Gestalt; ästhetisch betrachtet, ist jede Gestalt der Ausdruck ihrer eigenen Kraft, ein freies und lebendiges Bild. So erscheint die Welt *nur* der ästhetischen Betrachtung, die Welt des schönen Geistes ist nur in der Menschheit; die schöne Kunst, die uns in dieser Betrachtungsweise einheimisch macht, erhebt uns daher in dieses Gebiet der freien Menschheit, sie macht uns selbständig und erfüllt dadurch den sittlichen Endzweck, der die Selbständigkeit der Vernunft fordert. Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit ist eine Vorbereitung zur Tugend und liegt daher in der Richtung unseres sittlichen Berufs.

2. Die Pflichten des Künstlers.

Aus dem Berufe folgt die Pflicht. Aber dem Künstlerberuf gegenüber kann die Pflicht nur negativ sprechen, nicht als Gebot, sondern als Verbot, denn dem ästhetischen Sinn, der nicht von

der Willkür abhängt, läßt sich nichts positiv vorschreiben. Wir können nichts thun, um den ästhetischen Sinn zu erzeugen, aber wir können vieles unterlassen, das seine Ausbildung hindert. Das Genie macht den Künstler, die Natur macht das Genie. Wolle daher kein Künstler sein wider den Willen der Natur, kein Künstler ohne Genie! Dieses Verbot geht an alle Menschen.

Wer aber in Wahrheit Künstler ist, der erfüllt seinen sittlichen Beruf, indem er nur für das Ideal und die wirkliche Schönheit lebt; er erniedrige sich nie dazu, dem schlechten Geschmacke des Zeitalters zu fröhnen. Dieses Verbot geht an die Künstler. Je besser der Mensch, um so besser der Künstler; eben so ist es im entgegengesetzten Falle unmöglich, daß eine niedrige Gesinnung nicht auch das Talent ansteckt und den Künstler herabzieht*).

Hier gilt das schiller'sche Wort an die Künstler: „der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie! Sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben!“

3. Kunst und Philosophie.

Der ästhetische Trieb geht auf die ruhige und absichtslose Betrachtung der Objecte; daher entwickelt sich der ästhetische Sinn erst in der unbeschäftigten, von der Nothdurft des Lebens nicht gedrückten, von der Wißbegierde nicht beunruhigten und einseitig angespannten Seele. Die Nothdurft ist nie ästhetisch, sie ist stets geschmacklos; erst wenn alle Triebe befriedigt sind, erhebt sich jener liberale, contemplativ aufgeschlossene Sinn, der, selbst frei, auch die Objecte frei läßt und alle Erscheinungen in ihrer eigenthümlichen Freiheit und Lebendigkeit betrachtet. Der

---

*) Syst. d. Sittenlehre. III Abschn. §. 31. S. 353—356.

ästhetische Trieb will bloß vorstellen, er geht auf die bloße Vorstellung als solche, nicht auch auf das Verhältniß der Vorstellungen und Dinge: er will die Uebereinstimmung beider weder theoretisch noch praktisch, er ist weder Erkenntnißtrieb noch praktischer Trieb. Je lebhafter uns die bloßen Vorstellungen fesseln und unsere Betrachtung anziehen, um so mehr befriedigen sie den ästhetischen Trieb, um so interessanter, belebter, geistvoller sind diese Vorstellungen selbst; sie sind in demselben Maße langweilig, ermüdend, geistlos, als sie den ästhetischen Trieb nicht beschäftigen und leer lassen. Was wir den „Geist" eines Kunstwerks, einer Dichtung, eines Buchs nennen, besteht eben darin, daß die ganze Verfassung des Werks übereinstimmt mit unserem ästhetischen Triebe, daß sie ein Ausdruck ist freien geistigen Schaffens, nicht mühselig zusammengetragener Arbeit. Je mächtiger der Künstler seines Gegenstandes ist, um so freier ist die Stimmung, in der er schafft, um so gewisser die Uebereinstimmung seines Werkes mit dem ästhetischen Triebe, um so geistvoller das Werk selbst. „Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Products, und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind nur der Körper oder der Buchstabe desselben." Ein solcher Künstler kann auch der Gelehrte und der Philosoph sein; er ist es, wenn er sich der Ideen dergestalt bemächtigt hat, daß er sie mit voller Freiheit entwirft und als freie Erscheinung eingehen läßt in die Betrachtung des anderen. So unterscheiden sich „Geist und Buchstabe in der Philosophie". Der Geist ist die Entstehungsart des Werks, der Buchstabe ist der Ausdruck*).

---

*) Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. In einer Reihe von Briefen (1794). Phil. Journ. 1798. Es sind drei Briefe, die

Die ästhetische Befriedigung und Bildung, so verstanden, wie wir sie eben erklärt haben, ist daher keineswegs von der Philosophie ausgeschlossen; vielmehr ist sie dem philosophischen Sinn ebenso günstig als dem moralischen. Der philosophische Sinn ist „das reine Interesse für Wahrheit". Dieses Interesse läßt sich nicht hervorbringen, wohl aber beleben und erhöhen. Und hier kann nichts belebender und erhöhender wirken, als der ästhetische Sinn. Was unsern ästhetischen Trieb befriedigt, ist die bloße Vorstellung, die reine Form, die jedes andere (stoffliche) Interesse ausschließt; das reine Interesse für Wahrheit ist ebenfalls bloß formal; man kann ein Interesse haben, zu wünschen, daß diese oder jene Sätze ihrem bestimmten Inhalte nach für wahr gelten, und es giebt für Wünsche dieser Art mancherlei Motive, deren aber keines erfüllt ist von einem reinen Interesse für die Wahrheit als solche. In demselben Maße, als man in den Fragen der Erkenntniß stofflich interessirt und schon im voraus eingenommen ist für gewisse Sätze, die man bewiesen zu sehen wünscht, ist offenbar der Wahrheitssinn selbst weder unabhängig noch rein. Der reine Wahrheitstrieb geht auf die Form, auf den Zusammenhang und das Ganze der Erkenntniß, auf die folgerichtige Begründung jedes einzelnen Satzes, gleichviel ob der Inhalt angenehm ist oder nicht. Wie der ästhetische Sinn die Objecte frei läßt, um sie bloß zu betrachten, so läßt der Wahrheitssinn die Untersuchung frei und will, daß sich die Denkkraft ungehindert entwickle und rein auspräge in ihrem Werk. „Freiheit des Geistes in einer Rücksicht entfesselt in allen übrigen." „Entschlossenheit im Denken führt nothwendig zur moralischen Größe und zur moralischen Stärke." Und so steht

fortgesetzt werden sollten, aber Fragment geblieben sind. S. W. III Abth. III Bd. C. S. 270—300.

die ästhetische Bildung im günstigsten Einklange mit der moralischen und philosophischen *).

4. Fichte im Vergleiche mit Schiller und Schelling.

Es sind wenige Grundlinien, in denen Fichte seine Theorie des Aesthetischen entworfen hat; ihre Hauptbestimmungen sind der Begriff der Kunst, der Beruf des Künstlers, die Art und Weise der ästhetischen Betrachtung.

Die Grundrichtung der ganzen Ansicht ist kantisch. Fichte unterscheidet sich von Kant in demselben Punkte als Schiller; er bejaht, wie dieser, die Universalität der ästhetischen Bildung, die Erziehung des ganzen Menschen durch die Ausbildung des ästhetischen Sinnes, die Ausbreitung der ästhetischen Cultur auch über die theoretischen und praktischen Gebiete des menschlichen Geistes.

Die Theorie der ästhetischen Betrachtungsweise in der ihr eigenthümlichen von jeder Begehrung unabhängigen Stimmung und Freiheit fließt aus der kantischen Kritik der Urtheilskraft. Es ist Schiller's Verdienst, gerade diesen fruchtbaren Begriff in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung deutlich entwickelt und erleuchtet zu haben. Was Schiller von der ästhetischen „Bestimmungsfreiheit" und dem „Spieltriebe" gesagt hat, damit stimmt im Wesen der Sache Fichte's Ansicht vom „ästhetischen Triebe" überein. Das Fragment der fichte'schen Briefe ist der Abfassung nach früher, der Veröffentlichung nach später als die schiller'schen Briefe; in der That sind beide von einander unabhängig **).

*) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. (Aus Schiller's Horen. Bd. I. St. I. 1795). S. W. III Abth. III Bd. S. 342—52.

**) Vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph." VII. 3. 4. S. 88-99.

Der Ausspruch Fichte's, daß die Kunst den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen mache, hat unter allen Sätzen seiner ästhetischen Theorie die größte Bedeutung und Tragweite. In diesem Satze liegt schon die Einsicht: was die Welt **ist** und wie sie unter dem Gesichtspunkte der Wissenschaftslehre der philosophischen Betrachtung erscheint, offenbart sich auf die deutlichste und für jedermann offenste Weise in der genial schaffenden Kunst und ihrem Werke. So ist die Kunst gleichsam das Organon der wahren Weltanschauung. Hier berühren sich Fichte und Schelling.

Siebzehntes Capitel.

Der Begriff der Religion unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre.

I.

Das Problem der Religionsphilosophie.

1. Die Gruppe der hierhergehörigen Schriften.

Wir sind bei Fichte zu verschiedenen malen sowohl vor Begründung der Wissenschaftslehre als innerhalb derselben dem Begriffe der Religion begegnet, zuletzt in der Sittenlehre, wo es sich um die moralische Gemeinschaft der Menschen (Kirche) und um den Beruf des moralischen Volkslehrers (Geistlichen) handelte.

Es ist klar, daß Religion und Moralität auf das genaueste zusammenhängen, aber es ist noch nicht klar, wie sich beide von einander unterscheiden und zu einander verhalten; ob die Religion ohne Rest in die sittliche Gesinnung aufgeht oder darüber hinausgreift und einen eigenthümlichen Glaubenscharakter bildet. In dem Interesse unseres Philosophen und in dem Fortgange seiner wissenschaftlichen Untersuchungen ist die Frage nach dem Wesen der Religion so tief angelegt und vorbereitet, daß sie bei dem ersten Anlasse, der sich bietet, in den Vordergrund tritt und von jetzt an eines der Hauptprobleme seines Denkens ausmacht.

Ich habe im vorigen Buche ausführlich erzählt, bei welcher

Gelegenheit Fichte die ersten Grundzüge seiner Religionsphilosophie entwarf, wie sich daraus eine Streitfrage entwickelte, die cause célèbre der Philosophie wurde, und deren Geschichte in der Lebensgeschichte des Philosophen selbst einen der bewegtesten Abschnitte bildet *). Der gewaltige und religiös gestimmte Ernst, mit dem Fichte die ganze Frage ergriff und behandelte, hat gewiß viel dazu beigetragen, die Gemüther zu erregen und einen Conflict hervorzurufen, als ob es sich um die Sache der Religion selbst handelte. Und daß die Frage gleich beim ersten Angriff in ein solches Feuer kam, hat wiederum viel dazu beigetragen, die Gedanken Fichte's an dieses Object zu fesseln und in seiner Untersuchung festzuhalten, als die Hitze des Streites längst vorüber war.

Bekanntlich hatte Forberg's Aufsatz über den Begriff der Religion Fichte veranlaßt, einen Gegenaufsatz zu schreiben „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Nach Forberg sollte die Religion ohne Rest aufgehen in das sittliche Handeln und nichts ihr Eigenthümliches übrig behalten. Gegen diese Ansicht schrieb Fichte. Er wollte zeigen, was die Religion von der bloßen Moralität unterscheide, was den sittlichen Glauben zum religiösen Glauben mache. Der Atheismusstreit veranlaßte die Vertheidigungsschriften der „Appellation" und der „gerichtlichen Verantwortung", Streitschriften mitten im Feuer und in der Hitze des Kampfes. Indessen hatte Fichte nicht bloß Feinde zu bekämpfen, sondern auch Mißverständnisse mancherlei Art aufzuklären, denen sein Aufsatz bei der gedrängten Kürze, womit er die Sache behandelt hatte, gerade in den wichtigsten Punkten ausgesetzt war. Zum Zwecke einer solchen nothwendigen Erläuterung schrieb er zwei Abhandlungen, von denen er die erste „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" unvollendet

*) Vgl. oben III Buch. IV Cap.

und ungedruckt ließ; die zweite erschien in der Form eines „Privatschreibens" im philosophischen Journal. Diese fünf Schriften aus den Jahren 1798—1800 bilden für die fichte'sche auf Grund der Wissenschaftslehre entworfene Religionstheorie eine zusammengehörige Gruppe: die erste enthält die Grundgedanken, die beiden folgenden entwickeln die streitigen Gegensätze, die beiden letzten geben die nöthig gewordenen Erläuterungen und bezeichnen selbst einen bemerkbaren Fortschritt von dem bloß Moralischen zu dem specifisch Religiösen*).

2. Die Religion als Object der Wissenschaftslehre.

Schon die ganze Fassung der Aufgabe, obwohl sie Fichte im Eingange seiner Abhandlung einfach und bestimmt genug ausgesprochen hatte, war so wenig beachtet und verstanden worden, daß die Erläuterungsschriften gleich hier den ersten Irrthum aufzuklären fanden. Man hatte jenen Aufsatz als einen religiösen Neuerungsversuch angesehen, als ob hier Religion hätte gemacht oder gelehrt werden sollen. Damit war nicht bloß die Absicht dieser fichte'schen Schrift, sondern überhaupt der ganze Standpunkt der fichte'schen Philosophie völlig verkannt, und jene alten Mißverständnisse, welche die Wissenschaftslehre gleich bei ihrem ersten Auftreten und gleich in ihren ersten Sätzen erfahren hatte, kamen jetzt in derselben Gestalt wieder zum Vorschein, sobald die Wissenschaftslehre die ersten Grundgedanken ihrer Religionstheorie aussprach. Damals hatte man gemeint, die fichte'sche Philosophie wolle Natur und Welt machen; jetzt meinte man, sie wolle Religion machen.

In der That handelt es sich in der gesammten Wissenschafts-

*) S. W. II Abth. III Bd. S. 175—396. Vgl. oben III Buch. VI Cap. Nr. II. 2. c. S. 340—341.

lehre bloß darum, unser Wissen, unsere Erfahrung, das System unserer nothwendigen Vorstellungen zu erklären: um diese Erklärung und Begründung unseres vorhandenen lebendigen Bewußtseins. Wie sich die Naturlehre zur Natur, die Physiologie zu den lebendigen Körpern, so verhält sich die Wissenschaftslehre zu dem lebendigen Bewußtsein. Sie macht es nicht, sie erklärt es. „Der lebendige Körper, den wir nachbilden," sagt Fichte in den Rückerinnerungen, „ist das *gemeine reale Bewußtsein*. Das allmälige Zusammenfügen seiner Theile sind unsere Deductionen, die nur Schritt für Schritt fortrücken können*)." Um ein Object zu erklären, muß ich es betrachten und deßhalb meinen Standpunkt außerhalb desselben nehmen. Darum nimmt die Wissenschaftslehre ihren Standpunkt außerhalb der Erfahrung, außerhalb des Lebens, und ist eben deßhalb von beiden unterschieden. „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben*)."

Wie sich die Wissenschaftslehre zur Erfahrung und zum Leben verhält, genau so will sie sich verhalten zur Religion. Sie macht nicht Religion, sondern sie macht die Religion zu ihrem Object; sie will die lebendige Thatsache des Glaubens aus seinem eigenthümlichen Ursprunge erklären; dieser Ursprung wird nicht „erräsonnirt", sondern im menschlichen Gemüthe aufgewiesen als „der Ort des religiösen Glaubens", als die Wurzel der Religion im Wesen der menschlichen Vernunft. Wie es sich früher gehandelt hatte um die Deduction der Vorstellung, der Erfahrung, des Rechts, des Staats, der Ehe, der Sittlichkeit, der Kunst u. s. f., so handelt es sich jetzt genau in demselben Sinn um die Deduc-

*) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 7. S. W. II Abth. III Bd. S. 341 flgd.

**) Ebendaselbst. Nr. 8. S. 343.

tion des religiösen Glaubens. So wenig die Wissenschaftslehre zusammenfällt mit der Erfahrung und dem lebendigen Bewußtsein, so wenig fällt sie zusammen mit dem lebendigen Glauben. Wissenschaftslehre ist nicht Erfahrung. Religionsphilosophie ist nicht Religion *).

Wir wissen, was Deduction im Sinne der Wissenschaftslehre bedeutet. Etwas ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß es nothwendig zum Ich gehört, nothwendig aus demselben folgt, daß mit seiner Aufhebung das Ich selbst aufgehoben sein würde. Die Religion ist deducirt, d. h. es ist bewiesen, daß der Glaube an eine göttliche Weltregierung nothwendig zum Ich gehört und in den Bedingungen desselben seinen Grund hat.

Es handelt sich um diese Deduction. Das ist die Fundamentalfrage der Religionsphilosophie unter dem Standpunkte der Wissenschaftslehre. Fichte wollte in seinem Aufsatz nicht das System der Religionsphilosophie entwickeln, sondern nur den Grundstein dazu legen**). Daher handelt er „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und erklärt gleich im Beginn der ganzen Untersuchung: „wir haben nichts zu thun als die Causalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zu jenem Glauben***)?"

3. Die moralische Weltordnung als Object der Religion.

Die Wissenschaftslehre hat gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als sinnliches Wesen und damit als Glied einer natürlichen

*) Ebendaselbst. Nr. 11, 14, 19. S. 345, 347, 351. Vergl. Privatschreiben. S. 386—387.

**) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 12. S. 346.

***) Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 179.

Ordnung der Dinge zu setzen. Die Sinnenwelt erscheint dem sinnlichen Bewußtsein als das absolute Object, als Erstes und Letztes, darum nie als Ausdruck einer göttlichen Weltregierung. In dem sinnlichen Bewußtsein kann daher der religiöse Glaube unmöglich begründet sein*).

Der Grund desselben läßt sich daher nur in unserem übersinnlichen Wesen aufsuchen. Nun hat die Wissenschaftslehre gezeigt, wie das Ich dazu kommt, sich als frei und die Freiheit als seinen Zweck zu setzen, als seinen absoluten Zweck. Ich und mein nothwendiger Zweck: das sind die Bedingungen, die mein übersinnliches Wesen ausmachen. Hier also muß der Grund des religiösen Glaubens, der Ort seines Ursprungs zu finden sein: „dieser Ort ist der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot**)."

Ich und mein nothwendiger Zweck: was folgt aus dieser meiner Setzung des nothwendigen Zwecks? Offenbar setze ich ihn als etwas schlechterdings Auszuführendes, darum auch Ausführbares; ich setze ihn als sein sollend, darum auch als sein könnend; mithin gelte ich mir selbst als Mittel und Kraft, jenen Zweck zur Ausführung zu bringen, ich gelte mir als dieses Mittel mit allen meinen Vermögen, mit meinem ganzen Dasein, das sinnliche eingeschlossen. Ich soll, also ich kann. Ich kann, denn ich soll. Was ich unbedingt soll, das muß ich können, auch als sinnliches Wesen können: dasselbe gilt von allen moralischen Wesen gleich mir, von der gesammten Sinnenwelt als unserem gemeinschaftlichen Schauplatz: sie erhält eine Beziehung auf Moralität, sie ist mit allen ihren immanenten Gesetzen der Schauplatz und „die ruhende Grundlage" des zu verwirklichenden Endzwecks.

*) Ebendaselbst. S. 179—181.

**) Privatschreiben. S. 387.

Jetzt gilt sie nicht mehr als Erstes und Letztes, sondern als Glied einer höheren, durch den Endzweck gebotenen und bedingten, durch die Idee der Freiheit getragenen Ordnung der Dinge.

Aus der Setzung des nothwendigen Zwecks folgt demnach die Setzung einer moralischen Weltordnung, nicht etwa als Gegenstand der sinnlichen Vorstellung, der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen, abgeleiteten, vermittelten Wissens; sondern ich bin dieser moralischen Ordnung so gewiß als meines Endzwecks, so gewiß mithin als meines eigensten, ursprünglichen Wesens. Ich und mein Endzweck sind von einander unabtrennbar. Ebenso unabtrennbar von einander sind der Endzweck und die moralische Weltordnung. Das Element aller Gewißheit ist Glaube. Aus der nothwendigen Setzung des Endzwecks folgt der Glaube an eine moralische Weltordnung*).

4. Gott als moralische Weltordnung.

Diese moralische Weltordnung, welche die Sinnenwelt bedingt und in sich schließt, ist als Object des Glaubens unmittelbar und ursprünglich gewiß: sie ist nichts Erschlossenes, nichts Abgeleitetes noch Abzuleitendes, sie ist das Erste und Letzte, selbst ursprünglich, unbedingt, absolut. So ist sie gleich dem Göttlichen; sie ist Gott selbst: der Glaube an sie ist der wahre Gottesglaube, die wirkliche Religion, lebendig in der moralischen Gesinnung, bewährt im sittlichen Handeln. Die gute Gesinnung ist ihr alleiniger Grund, die sittliche Handlungsweise ihr alleiniger Ausdruck. „Dieß ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun.“ „Jene lebendige und wirkende mo-

*) Ueber den Grund unseres Glaubens u. s. f. S. 182—185.

ralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen und können keinen anderen fassen*)."

Jede andere Art, das Göttliche vorzustellen, verfehlt den Begriff des Absoluten und widerstreitet darum dem Wesen Gottes; jede andere Vorstellungsart ist eine Verendlichung Gottes. Wird Gott nicht gleichgesetzt der moralischen Ordnung, sondern davon unterschieden und als deren Ursache bestimmt, so erscheint er als ein unterschiedenes Wesen, als eine besondere Substanz, als ein Wesen unseres Gleichen, dem wir Persönlichkeit und Bewußtsein nach menschlicher Analogie, eine Wirksamkeit nach Art der unsrigen zuschreiben. Wir haben nicht Gott gedacht, sondern nur uns selbst im Denken vervielfältigt**).

Die Vorstellung eines solchen Gottes nimmt uns den Anblick der moralischen Weltordnung und verdunkelt in uns mit dem wahren Glaubensobject auch den wahren Glaubensgrund; wir fühlen uns nicht mehr als moralische Wesen, die Glieder sind einer moralischen Ordnung der Dinge, sondern als sinnliche Geschöpfe, abhängig von einem anderen Wesen unserer Art, welches mächtiger ist als wir.

Die Fassung der Gottesidee ist rein moralisch. Von diesem Gesichtspunkte aus verwirft Fichte jede Art des Anthropomorphismus und der Verendlichung Gottes; er rechnet darunter auch die theistische Vorstellungsweise der dogmatischen Schule. In demselben Maße als dieser Gegensatz sich hervorhebt, gestaltet sich der Ausdruck der fichte'schen Gottesidee pantheistisch. „Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist unmöglich und widersprechend; es ist erlaubt, dieß aufrichtig zu sagen und das

---

*) Ebendaselbst. S. 185 u. 186.

**) Ebendaselbst. S. 187.

Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe*)."

II.

Gegensätze und Streitpunkte.

1. Glauben und Wissen.

Diese Vorstellungsweise in dieser Entgegensetzung war es, die gegen Fichte die Anklage des „Atheismus" hervorrief. Die Vertheidigungsschriften thaten nichts, den Gegensatz zu mildern, sie schärften ihn vielmehr.

Was Fichte verneint habe, sei nicht Gott, sondern nur eine bestimmte Vorstellungsweise von Gott, nicht die lebendige des natürlichen Bewußtseins, sondern die künstlich gemachte der Schule, die Gott aus sogenannten Thatsachen der Natur und Sinnenwelt beweisen wolle oder vorgebe bewiesen zu haben. Alles Beweisen sei ein Begreifen, Bestimmen, Ableiten, Verendlichen. Aus Gott ein beweisbares und begreifliches Object machen, heiße so viel als ein bestimmtes, abgeleitetes, endliches, räumliches Wesen aus ihm machen. Wer diese Vorstellungsart verneine, leugne darum nicht Gott. Hier redet Fichte gegen die dogmatischen Schulbeweise ganz wie Jacobi**).

2. Idealismus und Dogmatismus.

Es ist unmöglich, etwas zu setzen ohne alle Beziehung auf uns, durch welche die Setzung geschieht; es ist unmöglich, etwas zu erkennen und dabei gänzlich von uns selbst und unserer erkennenden Natur zu abstrahiren; es ist daher unmöglich, Gott zu

*) Ebendaselbst. S. 188.

**) Gerichtliche Verantwortung. Nr. I. Erstes und zweites logisches Axiom. S. 258—269.

erkennen, unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns. Diese Beziehung ist das Erste; die darauf gegründete Erkenntniß ist das Zweite. Wer die Sache umkehrt, weiß nicht, was er thut. Dieses Nichtwissen des eigenen Thuns charakterisirt die dogmatische Denkweise, das Gegentheil die kritische. Die Gegner fordern: erst solle Gott erkannt werden, wie er an sich ist, und daraus seine Beziehung zu uns; sie wissen nicht, was sie verlangen; sie wollen etwas erkennen mit gänzlicher Abstraction von ihrem Erkenntnißvermögen, etwas verstehen mit gänzlicher Abstraction von ihrem Verstande. „Man muß," sagt Fichte, „seinen gesunden Verstand verlieren, um wie sie an Gott zu glauben; mein Atheismus besteht lediglich darin, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte*)."

Was den Ausgangspunkt und die Bedingung zur Gotteserkenntniß betrifft, so sieht sich Fichte gegenüber dem „Dogmatismus" und setzt demselben seinen Standpunkt als (kritischen) „Idealismus" entgegen.

3. Moralismus und Eudämonismus.

Gott ist erkennbar nur aus seiner Beziehung zu uns. Damit ist nicht genug gesagt. Diese Beziehung muß näher bestimmt werden: er ist erkennbar aus seiner Beziehung zu uns, nur insofern wir sittliche Wesen sind. Wir vermögen Gott zu erkennen nur aus unserem eigenen Wesen, nur aus dessen sittlicher Bestimmung.

Dieß verneinen die Gegner. Was behaupten sie dagegen? Eine Erkenntniß Gottes (wie sie die Gegner wollen), ganz unabhängig von der Beziehung Gottes zu uns, ist eine leere, dogmatische Fiction, die Forderung einer unmöglichen Sache. Eine

*) Appellation u. s. f. S. 214.

unmittelbare Beziehung des Erkenntnißobjectes zu uns wird unserer Erkenntniß stets zu Grunde gelegt. Der kritische Standpunkt thut es mit Bewußtsein; der dogmatische weiß nicht, was er thut. Soll nun die Erkenntniß Gottes nicht auf unser sittliches (übersinnliches) Wesen gegründet werden, so wird sie thatsächlich gegründet auf unser sinnliches Wesen; so wird Gott aus der Sinnenwelt abgeleitet und auf diese bezogen, er wird dann ganz eigentlich „der Fürst der Welt", „der Herr des Schicksals", „der Geber der Glückseligkeit", dem man sich gefällig erweisen müsse, damit er sich wieder gefällig erweise. Die Religion wird zur Gunstbewerbung, die Religionslehre zur Glückseligkeitslehre.

Was demnach die Gotteserkenntniß selbst ihrem Charakter nach betrifft, so sieht sich Fichte hier dem „Eudämonismus" gegenüber und setzt ihm seinen Standpunkt als „Moralismus" entgegen. So stehen in diesem Gegensatze religiöser Vorstellungsweisen Idealismus und Moralismus auf der einen Seite, Dogmatismus und Eudämonismus auf der anderen. „Eudämonismus und Dogmatismus sind, wenn man nur consequent ist, nothwendig bei einander, ebenso wie Moralismus und Idealismus*)."

4. Religion und Atheismus.

Fichte's Standpunkt ist Idealismus, weil er Moralismus ist, denn der tiefste Beweggrund seiner ganzen Lehre ist die moralische Selbstgewißheit und Bestimmung des Menschen. Hier ist das Herz, aus dem die Gedanken kommen.

Aehnlich verhält sich die Sache bei den Gegnern. Ihr Standpunkt ist Dogmatismus, weil er Eudämonismus ist; „sie sind Eudämonisten in der Sittenlehre und müssen sonach wohl

*) Ebendaselbst. S. 217.

Dogmatiker werden in der Speculation." Sie begründen Gott aus der Sinnenwelt, weil sie in Wahrheit nichts Höheres als die Sinnenwelt kennen, weil ihnen das sinnliche Dasein und dessen Wohl als der höchste Lebenszweck gilt. Weil sie den Genuß und die Glückseligkeit wollen, darum wollen sie einen Gott als Geber der Glückseligkeit; dieser Gott dient der Begierde, er ist kein Gott, sondern ein Abgott, ein Götze. „Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dieß ist, was sie meinen Atheismus nennen; dieß ist's, dem sie Verfolgung geschworen haben*)."

Die Wurzel der dogmatischen Vorstellungsweise ist die eudämonistische; die Wurzel der letzteren ist die Selbstsucht, das eigentlich böse Princip. Die Sache kehrt sich um, die Vertheidigung wird (nicht der Absicht, aber dem Inhalte nach) zur Gegenanklage: „sie sind ohne Gott und sind in dieser Rücksicht Atheisten**)."

III.

Der moralische und religiöse Glaube.

1. Das specifisch Religiöse.

Lassen wir die Gegensätze, in deren Streite sich der moralische Standpunkt in seiner größten Schärfe ausprägt, und kehren zu der noch ungelösten Frage zurück: was macht den moralischen Glauben zum religiösen, die moralische Ordnung zur göttlichen? Was macht sie zum Gegenstande des religiösen Glaubens? Der bloße Begriff, daß sie absolut sei, reicht dazu nicht hin. Hier ist in jenem fichte'schen Aufsatz eine fühlbare Lücke; die Gleichung wird behauptet, ohne daß die Mittelglieder deut-

*) Ebendaselbst. S. 218—219.

**) Ebendaselbst. S. 220.

lich hervortreten. Um sie einzusehen, müssen wir den Zusammenhang zwischen unserer moralischen Bestimmung und der moralischen Weltordnung genau in's Auge fassen und beide mit einander vergleichen.

Ich erfülle meinen sittlichen Zweck in der pflichtmäßigen Bestimmung meines Willens, in der guten Gesinnung, in dem gewissenhaften Handeln: ich bin gewiß, daß diese Bestimmung meinen Endzweck ausmacht; ich bin in der Erfüllung desselben ganz in dem Gebiete meiner Freiheit, es geschieht hier nichts, das nicht völlig abhängig wäre von mir selbst. Der moralische Glaube reicht nicht weiter als meine Selbstbestimmung.

Die moralische Weltordnung reicht weiter. Sie kommt nur dadurch zu Stande, daß meine pflichtmäßige Gesinnung, vermöge deren ich meinen Zweck erfülle, unmittelbar auch den Weltzweck ausführt; daß meine sittliche Handlung befördernd eingreift in das Weltganze, in die Verwirklichung des Weltplans; daß ich den Vernunftzweck *außer mir* befördere bloß dadurch, daß ich diesen Zweck *in mir* selbst erfülle, bloß dadurch, daß ich meine Pflicht thue. An meine Gesinnung und Handlung sollen sich Folgen knüpfen, unfehlbare Folgen, die von mir selbst ganz unabhängig sind: in *diesem* Zusammenhange besteht die moralische Weltordnung; der Glaube an die letztere ist der Glaube an *diesen* Zusammenhang, also an etwas von meinem Willen völlig Unabhängiges.

Vergleichen wir diesen Glauben mit dem bloß moralischen, so springt die Differenz in die Augen, um welche er *mehr* als der letztere enthält: dieses Mehr macht die specifische Differenz des *religiösen* Glaubens, die religiöse Glaubensart. Nicht etwa so, als ob dem moralischen Glauben etwas von außen hinzukäme, das ihn zum religiösen Glauben macht, sondern sein eigenes in-

nerstes Wesen nöthigt ihn, sich zur Religion zu erweitern und zu ergänzen. An die eigene moralische Bestimmung kann nur moralisch geglaubt werden, an die sittliche Weltordnung nur religiös. Aber was wäre unsere moralische Bestimmung, wenn sie nicht Endzweck, Weltzweck, weltordnendes Princip wäre? Der moralische Glaube wäre nichtig ohne den religiösen. Erst in diesem ist er ganz und vollständig, erst der religiöse Glaube ist der ganze vollständige Glaube.

Jede sittliche Handlung, sagten wir früher, liege in der Annäherungsreihe an den absoluten Zweck. Diese Reihe ist eine „Ordnung von Begebenheiten"; in dieser Ordnung hat jede sittliche Handlung ihren bestimmten Ort, den sie nicht haben könnte, ohne eine sittliche Welt vorauszusetzen, in der sie eintritt und erfolgt an diesem bestimmten Punkte; ohne eine sittliche Welt zu fordern, in der sie in Ewigkeit fortwirkt. Jene Voraussetzungen und diese Fortwirkungen werden geglaubt, so wenig sie von meinem Willen abhängen; sie sind mir gewiß, so wenig sie durch mich gewiß sind. „Dieß ist nun Religion. Ich glaube an ein Princip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzwecks im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt. Dieses Princip wird absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird. Beides ist nicht eines, aber schlechthin unabtrennlich von einander*)."

2. Die moralische Weltordnung als Weltregierung.

„Ordo ordinans."

Daß die sittliche Gesinnung unfehlbare Folgen in der Welt hat: diese Verknüpfung ist es, die wir als Ordnung, intelligible oder moralische Ordnung bezeichnen. So nothwendig sie ist und

*) Rückerinnerungen u. s. f. Nr. 32—33. S. 363—366.

geglaubt wird, so wenig kann sie aus dem Gesetze der Causalität begriffen werden. Die Gesinnung ist innere Willensbestimmung; die Folgen in der Welt sind davon ganz unabhängig, zwischen beiden ist keine begreifliche Causalität. Die Gesinnung hat Folgen auf einem Gebiete, wo sie selbst nicht Ursache sein kann.

Es ist nicht genug zu sagen, daß die Erfolge der sittlichen Handlung außerhalb unserer Macht und Berechnung liegen, daß wir sie nicht hervorbringen, beabsichtigen, wollen *können*: wir *dürfen* sie nicht einmal wollen, selbst wenn wir es könnten. Denn in der sittlichen Handlung soll nichts beabsichtigt werden als nur die Erfüllung der Pflicht, keineswegs die Erfolge in der Welt. Die Pflicht um der Pflicht willen, nicht aber die Pflicht um des Erfolges willen! Die rein sittliche Gesinnung schließt die Absicht auf den Erfolg von sich aus; sie verliert ihre Reinheit in demselben Maße, als bei der Handlung an die Erfolge derselben gedacht wird. Ist es nun lediglich die pflichtmäßige Gesinnung, mit welcher zufolge der sittlichen Weltordnung unfehlbare Erfolge verknüpft sind, so leuchtet ein, daß 1) unser Wille die Bedingung nicht sein kann, durch welche die Folgen eintreten; vielmehr 2) das Nicht-wollen der Erfolge die Bedingung ist, unter der allein sie im Sinne der moralischen Weltordnung eintreten können. „Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist nothwendig von der Art, daß sie nur unter der Bedingung eintritt, daß sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postulirt) werde, d. i. daß sie kein Motiv des Wollens abgebe*)."

Daraus aber folgt, daß die moralische Ordnung nicht von uns abhängt, nicht durch uns gemacht wird, nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen besteht, sondern außerhalb derselben gesetzt werden muß, als unabhängig und gegründet in sich. Sie

*) Aus einem Privatschreiben. S. 388—392.

ist nichts Gemachtes und von außen Geordnetes, nichts Todtes und Fertiges, wie der Hausrath in einem Zimmer, sondern sie ist lebendige, wirkende Ordnung, selbst thätiges Ordnen, nicht „ordo ordinatus“, sondern „ordo ordinans“.

Was ist eine solche thätige Ordnung, ein solches weltordnendes Handeln anders als regieren? Die religiös geglaubte Weltordnung ist daher nothwendig Weltregierung, die (als solche) ohne Wille nicht sein kann, aber durch unseren Willen weder gemacht werden kann, noch auch bezweckt werden soll; die deßhalb geglaubt wird als Offenbarung eines ewigen göttlichen Willens. „Ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke; hoch über der Zeit und dem Raume webt lebendig der höchste Gedanke“: mit diesem schiller'schen Glaubensworte schließt Fichte seine Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

Mit dem Begriffe der Religion vollendet sich die Wissenschaftslehre und erreicht hier ihren tiefsten Grund. Ihre Entwicklung war eine zunehmende Vertiefung. Das theoretische Ich ruht auf dem Grunde des praktischen, welches von dem Gewissen als seinem innersten Grunde aus das ganze Reich des Wissens und Handelns umfaßt und durchdringt; das moralische Ich, welches gleich ist dem Gewissen oder dem sittlichen Glauben, vertieft und vollendet sich im religiösen Glauben. Dieser Glaube ist erst begründet, noch nicht entwickelt. Das ist die Aufgabe, mit welcher Fichte seine jenaische Periode schließt. „Ich habe gegenwärtig,“ sagt er am Ende jenes Privatschreibens, „diese Entwicklung am weitesten fortgeführt in meiner Bestimmung des Menschen.“ Diese Schrift gehört schon in den Anfang seiner letzten Periode.
